



3 1761 08381372 5



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

MONATSSCHRIFT

FÜR GESCHICHTE UND
WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

Begründet von Z. Frankel

Herausgegeben von
DR. I. HEINEMANN

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft
des Judentums

Sechsendsechzigster Jahrgang
Neue Folge · Dreißigster Jahrgang



1922

J. KAUFFMANN VERLAG / FRANKFURT A. M.



DS

101

M6

Jg. 66

Inhalts-Verzeichnis

Seite

Alfred Grotte: Eine neue Hypothese über den Ursprung des Magén David	1
Henner Vorwahl: Das Hakenkreuz	9
B. Jacob: Mose am Dornbusch	11
L. Wiesner: Kindersegen und Kinderlosigkeit im altrabbinischen Schrifttume	34
A. Marmorstein: Die Einleitung zu David ben Merwans Religionsphilosophie wiedergefunden	48
An unsere Mitarbeiter und Leser	64
Besprechungen	
Jahrbuch für jüdische Geschichte u. Literatur 1921/22 (Heinemann)	65
Fritz Kahn: Die Juden als Rasse und Kulturvolk (Neufeld)	66
Archiv für Religionspsychologie (Schlesinger)	66
Leo Bäck: Das Wesen des Judentums (Heinemann)	67
Micha Josef bin Gorion: Die Sagen der Juden (Wiener)	69
I. Heinemann: Zeitfragen im Lichte jüdischer Lebensanschauung (Goldstein)	69
S. Klein: Jüdisch-palästinisches corpus inscriptionum (Ossuar, Grab- und Synagogeninschriften) (Posner)	70
J. Horowitz: Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen (M. Guttmann)	71
Dr. S. Rubin: Das talmudische Recht auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung mit dem römischen verglichen und dargestellt (L. Freund)	74
Karl Kautsky: Rasse und Judentum (W. Cohn)	75
Berichtigung	76
Bücherschau	76
Zeitschriftenschau	79
Neue Verlagsunternehmungen	79
Protokoll über die Ausschußsitzung	80
Protokoll über die ordentliche Mitgliederversammlung	81
Protokoll über die außerordentliche Mitgliederversammlung	82
Protokoll über die Ausschußsitzung	83
Geschäftsbericht für das Jahr 1921	83
Zunz-Stiftung	88
Preisfrage einer Bibliographie über die Geschichte der Juden in Holland	88

.....

Für die Schriftleitung bestimmte Zuschriften und Bücher sind an **Dozent Dr. Heinemann in Breslau, Schwertstraße 6**, Beschwerden wegen unpünktlicher Zustellung der Zeitschrift an die **Buchdruckerei Th. Schatzky G. m. b. H. in Breslau, Neue Graupenstr. 5**, alle sonstigen Anfragen und Wünsche, die die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums betreffen, an das **Büro der Gesellschaft, Berlin W 35, Steglitzerstraße 9**, zu richten.

.....

Abonnementspreis für den Jahrgang 50 Mark.

Anzeigen die gespaltene Petitzelle 2 Mark.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

MONATSSCHRIFT

FÜR GESCHICHTE UND
WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

Begründet von Z. Frankel

Herausgegeben von
DR. I. HEINEMANN

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft
des Judentums

Sechsendsechzigster Jahrgang
Neue Folge · Dreißigster Jahrgang



1922

J. KAUFFMANN VERLAG / FRANKFURT A. M.

Inhalts-Verzeichnis

Seite

I. Etbogen: Ein hundertjähriger Gedenktag unserer Wissenschaft . . .	89
Albert Lewkowitz: Zur Religionsphilosophie der Gegenwart . . .	97
B. Jacob: Mose am Dornbusch	116
L. Wiesner: Kindersegen und Kinderlosigkeit im altrabbinischen Schrifttume	138
Ermanno Loevinson: Zur Geschichte der Juden in Terracina . .	149
S. Funk: Der Prozeß der Familie des Rabbi Chanina ben Teradjon im Lichte der römischen Rechtspraxis	155
Kleine Beiträge.	
Zu I. Groß' Artikel „Rochade und Notation bei Ibn Ezra“ M. G. W. J., Bd. 65, S. 365—69 (Alexander Marx)	158
Erwiderung (Isidor Groß)	159
Berichtigung	160
Besprechungen	
Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft (Michael Guttman)	160
Dr. Siegm. Baron v. Schultze-Galléra: Die Juden zu Halle im Mittelalter (Siegbert Neufeld)	162
O. Jöhlinger, Bismarck und die Juden (Dr. Willy Cohn) . .	162
Dr. Joseph S. Bloch: Erinnerung aus meinem Leben (C. Benedikt)	165
Bücherschau	166
Zeitschriftenschau	168
Zur gefl. Beachtung	168

Für die Schriftleitung bestimmte Zuschriften und Bücher sind an **Dozent Dr. Heinemann in Breslau, Schwertstraße 6**, Beschwerden wegen unpünktlicher Zustellung der Zeitschrift im Inland zunächst an das zuständige Postamt, im Ausland an die **Buchdruckerei Th. Schatzky G. m. b. H. in Breslau, Neue Graupenstr. 7**, alle sonstigen Anfragen und Wünsche, die die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums betreffen, an das **Büro der Gesellschaft, Berlin W 35, Steglitzerstraße 9**, zu richten.

Abonnementspreis für den Jahrgang 50 Mark.

Anzeigen die gespaltene Petitzelle 2 Mark.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

MONATSSCHRIFT

FÜR GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

Begründet von Z. Frankel

Herausgegeben von
DR. I. HEINEMANN

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft
des Judentums

Sechsendsechzigster Jahrgang
Neue Folge · Dreißigster Jahrgang



1922

J. KAUFFMANN VERLAG / FRANKFURT A. M.

Inhalts-Verzeichnis

Seite

I. Heinemann: Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien	169
B. Jacob: Mose am Dornbusch	180
W. Staerk: Zwei alte jüdische Beschreibungsformeln	200
V. Kurrein: Kartenspiel und Spielkarten im jüdischen Schrifttume .	203
Manfred Laubert: Die jüdische Militärflicht in der Provinz Posen	211
A. Posner: Die „Kochkiste“ der Juden bei Juvenal	230
Carl Kassel: Zwei Schriftstücke zur Geschichte der Aerzte und Apotheker in Fürth	233
Besprechungen	
Max Brod: Heidentum, Christentum, Judentum, ein Bekenntnisbuch (Hugo Schiff)	235
R. Breuer: Das Buch der Richter (A. Posner)	237
S. Kaatz: Die mündliche Lehre und ihr Dogma (M. Guttman)	238
F. Hauck: Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld; Joh. Leopoldt: Jesus und die Frauen (I. Heinemann). .	239
Friedr. Joh. Hildenbrand: Das romanische Judenbad im alten Synagogenhofe zu Speier (Grotte)	241
Zur Geschichte der Medizin bei den Juden: J. Münz: Die jüdischen Aerzte im Mittelalter; H. Kroner: Zur Terminologie der arabischen Medizin und zu ihrem zeitgenössischen hebräischen Ausdrücke (Max Neuburger)	242
Stephen S. Wise: The Case of the Jewish People (Michael Guttman)	243
Bücherschau	244
Zeitschriftenschau	246
Protokoll.	247
Veröffentlichung	248

.....

Für die Schriftleitung bestimmte Zuschriften und Bücher sind an **Dozent Dr. Heinemann in Breslau, Schwertstraße 6**, Beschwerden wegen unpünktlicher Zustellung der Zeitschrift im Inland zunächst an das zuständige Postamt, im Ausland an die **Buchdruckerei Th. Schatzky G. m. b. H. in Breslau, Neue Graupenstr. 7**, alle sonstigen Anfragen und Wünsche, die die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums betreffen, an das **Büro der Gesellschaft, Berlin W 35, Steglitzerstraße 9**, zu richten.

.....

Abonnementspreis für den Jahrgang 50 Mark.

Anzeigen die gespaltene Petitzeile 2 Mark.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Pos.anstalten.

MONATSSCHRIFT

FÜR GESCHICHTE UND
WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

Begründet von Z. Frankel

Herausgegeben von
DR. I. HEINEMANN

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft
des Judentums

Sechsendsechzigster Jahrgang
Neue Folge · Dreißigster Jahrgang



1922
J. KAUFFMANN VERLAG / FRANKFURT A. M.

Inhalts-Verzeichnis

	Seite
Albert Lewkowitz: Zur Religionsphilosophie der Gegenwart . . .	249
I. Heinemann: Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien II	268
Armin Abeles: Der Bürge nach biblischem Recht	279
W. Staerk: Die Purim-Komödie מבירות יוסף	294
J. Fischer: Ein neues Dokument zur Geschichte der Judenvertreibung aus Schlesien im Jahre 1453	299
Josef Mieses: Zur hebräischen Sprachforschung	305
A. Spanier: Die Gottesbezeichnungen הקדוש ברוך הוא und המקום in der frühalmudischen Literatur.	309
I. Zoller: Zu Loevinsons Terracina-Urkunde aus dem Jahre 1520 .	314
Besprechungen	
Otto Procksch: Die Genesis übersetzt und erklärt (Max Wiener)	315
Eduard König: Das Deuteronomium, eingeleitet, übersetzt und erklärt (Max Wiener)	316
R. Kittel: Die Psalmen (Max Wiener).	317
R. Reitzenstein: Das iranische Erlösungsmysterium (Scheff- telowitz)	318
I. Davidson: פיוטים עתיקים (Michael Guttman)	319
Bernhard Wachstein: Die Grabschriften des alten Juden- friedhofes in Eisenstadt (Freudenthal)	320
— Dasselbe (Grotte)	321
Erich Seeberg: Zur Frage der Mystik (Max Wiener)	323
Protokoll der Versammlung zur Feier des 20 jährigen Jubiläums der Gesellschaft	324
Gesamtverzeichnis für Jahrgang 66	325
Einladung zur ordentlichen Mitgliederversammlung .	328

Für die Schriftleitung bestimmte Zuschriften und Bücher sind
 an **Dozent Dr. Heinemann in Breslau, Schwertstraße 6**,
 Beschwerden wegen unpünktlicher Zustellung der Zeitschrift
 im Inland zunächst an das zuständige Postamt, im Ausland
 an die **Buchdruckerei Th. Schatzky G. m. b. H. in Breslau**,
 Neue Graupenstr. 7, alle sonstigen Anfragen und Wünsche,
 die die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des
 Judentums betreffen, an das **Büro der Gesellschaft**,
Berlin W 56, Hinter der kathol. Kirche 1 (Veit & Co.),
 zu richten. Postscheckkonto: Berlin 7030 (Paul Veit Simon).

Abonnementspreis für den Jahrgang 50 Mark.
 Anzeigen die gespaltene Petitzeile 2 Mark.
 Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

MONATSSCHRIFT

FÜR GESCHICHTE UND
WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

Begründet von Z. Frankel

Herausgegeben von
DR. I. HEINEMANN

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft
des Judentums

Sechsendsechzigster Jahrgang
Neue Folge · Dreißigster Jahrgang



1922

J. KAUFFMANN VERLAG / FRANKFURT A. M.

Davidsschild und Hakenkreuz.

Die beiden folgenden Aufsätze wurden, völlig unabhängig von einander, etwa gleichzeitig der Schriftleitung eingesandt. Die Ergebnisse ergänzen einander in eigenartiger Weise: es tritt zu Tage, daß der Magén David mit dem Judentum nur wenig zu tun hat, während das Hakenkreuz als eine Schöpfung — wenn nicht jüdischen, so doch semitischen Geistes anzusprechen ist.

Die Schriftleitung.

1. Eine neue Hypothese über den Ursprung des Magén David.

Von Prof. Dr. ing. Alfred Grotte in Breslau.

Die Forschungen auf dem Gebiete jüdischer Kunst — so alt und interessant diese auch ist — sind Neuland. Auch den Symbolen des Judentums hat man bisher wenig Beachtung geschenkt, immer im Glauben befangen, der MD stelle das Δ und Ω seiner Symbolik dar. Darum sind die Forschungen über diese eigenartigen zusammengesetzten Dreiecke weit zurückgehend, haben jüdische Geister, vornehmlich Theologen und Kabbalisten, seit alten Zeiten beschäftigt; aber auch Nichtjuden haben der Erforschung dieses eigenartigen Zeichens ihre Arbeit gewidmet, immer von der Voraussetzung einer ihm innewohnenden geheimen Symbolik und Kraft ausgehend. Indessen sind die Meinungen über den Ursprung des MD bis heute nicht geklärt. Als im 19. Jahrhundert der Bau architektonisch bedeutsamer Synagogen aufgenommen wurde und die (größtenteils nichtjüdische) Architektenschaft diese Gotteshäuser nach dem Schema des Kirchenbaues zu erstellen sich bestrebte, glaubte sie sich nach einem Symbol umsehen zu müssen, das dem Kirchensymbol entsprach und verfiel hierbei auf das Hexagramm. Bei der völligen Hilflosigkeit¹ (auch gelehrter jüdischer Theologen) der Materie jüdischer Symbolik gegenüber, wurde der MD zum äußerlichen Zeichen des Judentums erhoben; seine geometrische Gestalt zeigte sich auch für alle architektonischen und ornamentalen Zwecke recht gefügig, und so ist es denn nunmehr für drei Generationen eine feststehende, bereits durch Tradition geheiligte Tatsache, daß der MD für die Juden dasselbe heilige Symbol sei, das Kreuz und Halbmond den anderen monotheistischen Bekenntnissen sind. Störend wirkte dabei einzig und allein der Umstand, daß

¹ Vgl. auch Fraubergers Vorwort zu H. 1 seiner Mitteilungen. — Selbst Güdemann erklärte mir auf Anfrage, anläßlich des Baues meiner ersten Synagoge, der MD hätte keinerlei direkte Beziehung zum Judentum.

das Hexagramm zugleich als Freimaurerzeichen und (in Süddeutschland) als Wirtshausschild (!) ebenso traditionell auftritt¹.

So ist es denn kein Wunder, daß der MD bis zum Ueberdruß und zumeist in völlig gedankenloser Weise die Fassaden, Innenwände, den heiligen Schrein, Vorhänge, Thoramäntel und alles Kunstgewerbe der Synagogen bevölkert; ja er ist das „Verlegenheitsmotiv“ der Architekten um so mehr geworden, als diese mangelnder richtigerer Erkenntnis jedwede sonstige Ornamentik vermeiden zu müssen glaubten. Nur in den letzten Jahren sind dort, wo Künstler und nicht zu engherzige Theologen gemeinsam am Werk waren (Szegedin, Frankfurt, Essen), Gotteshäuser erstanden, die den MD nur äußerst sparsam verwenden. Ich selbst bin bei drei Synagogenbauten (abgesehen von der Dachbekrönung) gänzlich ohne dieses mir bis dahin nichtssagende Motiv fertig geworden.

Daß aber das Hexagramm (entgegen meiner durch Güdemann gefestigten Ansicht) denn doch alte Beziehungen zum Judentum haben müsse, habe ich in meinem Aufsätze über Galiläa (Jahrgang 65, S. 16 ff. der Monatsschrift) nachzuweisen gesucht; daß es dort als bloßes Steinmetzzeichen anzusehen sei, wie Krauß behauptet, glaube ich gleichfalls entschieden widerlegen zu müssen. Daß auch schon im 18. Jahrhundert die süddeutschen Juden dieses Symbol anerkannten, habe ich in meinen „Synagogentypen“ anlässlich einer Wiedergabe des „Hochzeitssteines“ (Schwabach bei Nürnberg: Taf. 20, Altenkundstadt: S. 99, Nürnberg (?) nach Kirchner: Abb. 11, Sulzbach Taf. 24; ferner Gelnhausen bei Frauberger, Notizblatt 8) nachgewiesen. Kirchner erklärt, das Werfen des Brautbechers erfolge . . . „nach dem Sigillum Salomonis, dem sie gar grosse Kraft wider den Teufel zuschreiben“. Auf deutschem Boden begegnen wir dem MD schon im Mittelalter auf der (angeblich von Karl IV. gestifteten) Fahne der Altneuschule in Prag². Beachtenswert ist ferner die (wenn auch spärliche) Ver-

¹ Die neuerdings gegen die Freimaurerei erhobenen Vorwürfe sind m. E. auf diese Symbolgleichheit ebenso zurückzuführen wie der mir eines Tages zugeflüsterte „Verdacht“, der (nebenbei streng katholische) Inhaber eines der vornehmsten Gasthäuser Posens, der ein Aushängeschild mit MD angebracht hatte, sei Jude. Der MD findet sich als Ornament auch an alten Backsteinbauten. (Dome zu Brandenburg und Stendal, Marktkirche Hannover, Lüneburg usw. — Grunwald a. a. O.)

² Ob diese nicht auf Kaiser Ferdinand zurückzuführen ist, der den Prager Juden das Wappen: MD mit Schwedenhut (nicht Judenhut, wie Grunwald a. a. O. annimmt) stiftete, möchte ich hier nicht näher erörtern. Grunwald spricht hier irrtümlich von einem Pentagramm (?), das auch in Ofen seit 1476 der dortigen Judenfahne eigen sein soll. (Grunwald a. a. O.)

wendung des Hexagramms beim Bau dieser Synagoge selbst (13. Jahrhundert). Aber die Verwendung dieses Symbols geht noch viel weiter zurück, wie Grunwald in überaus gründlicher Weise in 2 Aufsätzen nachweist¹. Aus den Forschungen dieses Gelehrten sei vor allem auf das Vorkommen des Hexagrammes bei Peruanern, Aegyptern, Chinesen und Japanern hingewiesen; es repräsentiert dort den Gegensatz zwischen Feuer (Jshna-Ra, Jsh-o, J-Pho usw.) und Wasser (Mavah, Mayah usw.), „le centre où flottait le rouach de Eloim“ (Mitt. Ges. jüd. Volksk. S. 138). Diese Auffassung sei frühzeitig in die ägyptische Magie und von da nach einem Jahrtausend in den jüdischen Vorstellungskreis eingedrungen. Von anderen Versionen nennt Grunwald die Auffassung, daß die zwei Dreiecke andeuten, daß „die obere und die untere Welt einander bis in die Einzelheiten genau entsprechen“, ferner sei es ein „Symbol der Evolution und Involution, der innigen Verknüpfung der sichtbaren und unsichtbaren Welt“. Endlich weist G. auf die höchst bedeutsame Symbolik der Inder hin, die Wischnu (Wasser) und India (Feuer) mit Dreiecken bezeichnen, deren Spitzen nach unten bzw. oben gerichtet sind, also in gleicher Weise wie es später die Alchimie tat. „Das Zeichen für den Stein der Weisen (MD) weist also auf die friedliche Vereinigung beider in dem letzteren hin, wie nach der diesem Gedanken zugrunde liegenden alten jüdischen Vorstellung in schamajim (Himmel) sich esch und majim (Feuer und Wasser) verbinden.“ (Jahrb. 1901, S. 127.) — Zur Ergänzung sei noch die Auffassung Ott es (Handb. d. kirchl. Archäologie) angefügt, nach der der MD als Bild der Durchdringung des männlichen und weiblichen Prinzips anzusehen sei.

Grunwald verdanken wir auch sehr beachtliche Aufschlüsse über die Parallelizität der Figuren des Penta- und Hexagramms einerseits sowie über jene der Begriffe Magén-David und Siegel Salomons andererseits. Letztere Bezeichnung taucht zuerst in dem von Dietrich herausgegebenen Leydener jüdischen Zauberpapyrus auf, der aus vorchristlicher Zeit herrührt. Wenn aber G. behauptet, daß das Hexagramm mit der Bezeichnung „Davidsschild“ zuerst 1564 (Codex Hamburg 296) auftritt, so scheint mir dies durch den Sarkophag aus Tarent (vgl. meinen Aufsatz in der Zeitschrift) seither überholt. Beachtlich erscheint indessen die Behauptung G.s, daß man unter

¹ „Ein altes Symbol in neuer Beleuchtung“, Jahrb. f. j. Gesch. u. Lit. 1901, ferner: „Bilder und Zeichen auf jüd. Denkmälern“, Mitt. d. Ges. f. jüd. Volkskunde, Heft 10, S. 137 ff: „Mathem. Figuren“. Man wird nicht fehl gehen, diese Studien G.s als ersten und hocheinzuschätzenden Schritt auf dem Gebiete der jüd. Kunstforschung ornamentaler Richtung zu bezeichnen.

dem Siegel Salomons das P e n t a g r a m m zu denken habe. Die beiden geometrischen Zeichen finden sich wiederholt gepaart. So in dem Fries zu Tell-hum, ferner in einem arabischen Amulet in der Wiener Papyrus-Rainer-Sammlung. Endlich ist auch in dem Erlasse Karls IV. (1354), in dem der Prager Judenschaft eine rote Fahne verliehen wird (vgl. Fußnote 3), die Vorschrift enthalten, auf dieser den Davidsschild und Salomos Siegel anzubringen. Nach G. sei es erst Kepler vorbehalten gewesen, diese beiden Gebilde in ihren mathematischen Beziehungen zu unterscheiden. Man mag aus alledem den Schluß ziehen, daß man im Mittelalter die beiden Zeichen vielfach identifizierte. Wie dem immer sei, in jedem Falle ist der MD seit altersher als jüdisches Symbol aufgefaßt worden, ohne daß man sich über Herkunft und Bedeutung klar war. Bekannt sind ja auch die kabbalistischen Spielereien mit diesem Motiv, die indessen über eine gewisse Sophistik nie hinausgekommen sind.

Nun ist kürzlich durch eine aufsehenerregende Forschung eine Theorie entwickelt worden, die dem MD eine Beziehung zum gesamten Aufbau des Weltalls zuschreiben möchte und die geeignet erscheint, Licht in die bisher so wenig bekannte Magie der alten Ägypter zu werfen, jenes Volkes, das (wie in so vielem anderen auch) deutlich verfolgbare Spuren dem Judentum in seiner Kunstbetätigung ältester Provenienz aufgeprägt hat.

Der Urheber dieser Forschung¹ ist ein deutscher Gelehrter Dr. F r i t z N ö t h l i n g. Abgeschieden von allen wissenschaftlichen Behelfen, in vierjährigem Aufenthalt in australischen Konzentrationslagern, hat er sein Werk verfaßt. Er vergleicht sich mit Saul, der ausging, eine Eselin zu suchen und ein Königreich fand. Man hatte, so schreibt er, ihm wiederholt die Frage vorgelegt, welches der Ursprung des „obskuren“ englischen Getreidemaßes „Bushel“ und seines achtfachen, des „Quarter“ sei. Diese Nachforschungen lenkten sein Augenmerk auf die mysteriöse Steintruhe in der Königskammer der Cheops-Pyramide, aus der er schließlich den Zusammenhang mit den genannten Hohlmaßen ableitete und somit als erster deren bis dahin unbekanntes Zweck nachwies. Aber diese Forschungen führten immer weiter. Angeregt durch die bekannten Studien des ausgezeichneten, leider bisher viel zu wenig beachteten deutschen Ingenieur-Schriftstellers und Romanciers M a x E y t h, der schon früher auf die Beziehungen der Abmessungen der Cheops-

¹ „Die kosmischen Zahlen der Cheopspyramide, der mathemat. Schlüssel zu den Einheitsgesetzen im Aufbau des Weltalls“ Berechnet v. Dr. Fritz Nöthling, Stuttgart 1921.

Pyramide zur Umlaufszeit der Erde und ihrer Entfernung zur Sonne hingewiesen hat, fand er, rastlos Stein auf Stein häufend, nicht nur eine Bestätigung der Eythschen Theorien; er erkennt schließlich in diesem Wunderbau ein von den Weisen Aegyptens errichtetes Monument der Weltallgesetze, ein steinernes Denkmal, dessen wohl-durchdachte Abmessungen in allen seinen Teilen die Beziehungen der Planeten zur Sonne verewigen sollten.

Es kann hier auf die sorgfältigen, zahllosen mathematischen Berechnungen, die N. anstellte, ebensowenig eingegangen werden, wie auf die zahlreichen Schlußfolgerungen, die der Verfasser aus diesen zieht. Alle mathematischen Probleme (Quadratur des Zirkels, Faktorentafel, goldener Schnitt usw.) sind aus der Cheops-Pyramide entwickelt. Ja, selbst die Atomgewichte finden durch N. hier gewisse Beziehungen und schließlich sucht er auch kosmische Biologie aus den Gesetzen dieses Wunderbaues nachzuweisen.

Und ein Teil¹ dieses eigenartigen Werkes ist dem Magén-David gewidmet, den er — und das wird uns nach dem vorgesagten kaum noch in Erstaunen setzen können — gleichfalls in der Pyramide nachweist. Hierbei ist jedoch ein gänzlich neues Moment zu buchen: die von der bisher bekannten Form abweichende Gestalt der Dreiecke. N., der sich dieser Umwälzung in der Tradition voll bewußt ist, wendet sich deshalb an die jüdischen Theologen, die er bittet, nachzuforschen, ob seine Vermutung auch im alten jüdischen Schrifttum Belege habe, die Vermutung nämlich, daß die beiden Dreiecke nicht gleichseitig, sondern gleichschenkelig aufzufassen seien. Diese, für die jüdische Symbolik ernste Frage, soll nachstehend durch Wiedergabe der Forschungen Nöthlings weiteren Kreisen vorgelegt werden.

Einleitend sei bemerkt, daß die Pyramide nebstbei auch den Beweis erbringt, daß der Pythagoräische Lehrsatz schon 2000 Jahre vor der Zeit des angeblichen Entdeckers den geistigen Urhebern der Pyramide bekannt war. Ebenso ist der Begriff der Ludolfschen Zahl π gleichsam durch die Steinruhe und Pyramide monumental verewigt, deren Längen und Winkel innig mit dieser Zahl zusammenhängen².

Es mag zunächst jedem mathematisch Geschulten bedenklich erscheinen, daß eine hexagonale Figur wie der MD aus dem tetra-

¹ Seite 50—70 a. a. O.

² N. sagt (S. 38) „Ich bin der Ansicht, daß die Wissenschaft, die in der Kabbalah mit dem Wort G'matriah — nicht zu verwechseln mit Geometrie — bezeichnet wird, den Teil der altaegyptischen Mathematik, der sich auf die Kenntnis der Zahlen bezog, umfaßte.“

gonalen System der Pyramide abgeleitet werden könne. Dies ist zunächst aus Abb. 1¹ ersichtlich. Konstruiert man in die Pyramide

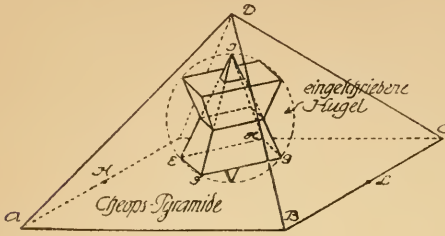


Abb. 1

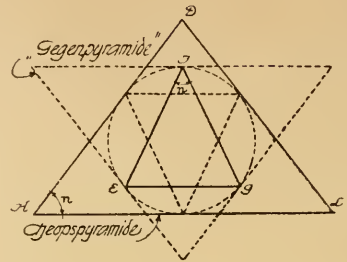


Abb. 2

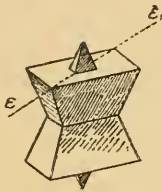


Abb. 3



Abb. 4

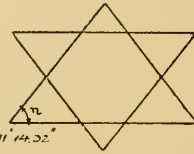


Abb. 5

eine eingeschriebene Kugel und in diese wiederum eine (nach den Halbierungspunkten des Grundkreises orientierte) quadratische, schräggestellte Innenpyramide EFGH—J, denkt man sich ferner auch eine der Ur-Pyramide analoge „Gegenpyramide“ gleicher Größe und entwickelt aus dieser wiederum eine analoge Innen-Gegenpyramide von naturgemäß gleicher Größe wie EFGH—J, jedoch auf der Spitze stehend, so entsteht ein Durchdringungsgebilde, das der Laie sich nach Art gewisser Kristalle wird vorstellen können und das N. treffend als „Sphären-Magén-David“ bezeichnet. Dieses, aus der Ur-Pyramide und Kugel herausgeschält, zeigt Abb. 3. — Legt man nun durch die 3 Punkte KLD (Abb. 1) eine Schnittebene, so erhält man als Schnitt durch die Cheopspyramide das Dreieck KLD (Abb. 2) und EGJ als Schnitt durch die Innenpyramide. — Abb. 2 veranschaulicht nun, wie durch Anordnung der „Gegenpyramide“ und der aus ihr sich ergebenden, auf der Spitze stehenden Innenpyramide sich ein Hexagramm ergibt, das einem Kreise eingeschrieben ist, der sich als Schnitt durch die in Abb. 1 ersichtliche eingeschriebene Kugel ergibt. Die gleiche Figur entsteht natürlich, wenn der — ich darf ihn so benennen — dreidimensionale Magén-

¹ Die Abb. sind von mir nach den Originalen umgezeichnet und für den Laien leichter faßlich dargestellt worden.

David bei Abb. 3 in der Richtung (Schnittebene) EE_1 zersägt wird.

Der so entstandene Stern, der in Abb. 4 besonders herausgezeichnet ist, entspricht jedoch bei näherer Betrachtung nicht genau dem üblichen MD. Dieser, aus zwei gleichseitigen Dreiecken bestehend, also mit durchweg 60° in den 6 gleichen Spitzen. Der hier vorgeführte besteht aus zwei gleichschenkeligen Dreiecken mit einem Winkel von je $n = 51^\circ, 51', 14,32''$ in der oberen bzw. unteren Spitze. Und dieser so genau berechnete Winkel birgt nach N. das symbolische Geheimnis, „daß die Erde in 365 Tagen 5 Stunden 40 Minuten 9,03 Sekunden in einer Entfernung von 232 710 Millionen 566 932,577 aeg. Ellen = 148,148 Millionen Kilometern einen Umlauf um die Sonne vollendet“¹.

Eine andere MD-Form fand N. durch weitere theoretische Kombinationen und Schnitte, deren Erörterung hier zu weit führen würde; sie ist in ihrer gedrückten Form mit Winkeln an der Basis in Abb. 5 wiedergegeben.

Man wird Nöthling vielleicht entgegenhalten, daß er in seinen theoretischen Untersuchungen zu weit gehe, und daß er den Erstellern des Wunderbaues diesen Sphären-Magén-David vielleicht imputiere. Gegen diese Auffassung spricht nun eine höchst seltsame Entdeckung, die N. mitteilt und die allerdings kunstgeschichtlich noch eingehend zu untersuchen wäre:

Denkt man sich nämlich in Abb. 3 die oben bzw. unten herausragende Pyramidenspitze fort, so bleibt ein amboßartiger, quadratischer Doppelstumpf übrig. N. hat diesen eigenartigen Körper vorher als Postament der Shin Gotama-Statuen in Birma gesehen; „noch mehr trat dieser eigenartige Charakter bei dem Aufbau des Thrones im Palast zu Mandalé hervor. Neben den eigenartigen Hörnern im Oberteil ist das besondere Charakteristikum der Unterbau, der aus zwei einander zugekehrten, abgestumpften, quadratischen Pyramiden . . . besteht“.

Diese Einschnürung eines Postamentes zu einer — wenn ich so sagen darf — Taille, ist architektonisch allerdings mysteriös; in dieser Form ein Symbol zu vermuten, erscheint wahrscheinlich. Trifft dies aber zu, so erscheint es ganz natürlich, daß man beim Bau der Cheopspyramide, deren Einzelheiten in Form, Neigungswinkel, Abmessungen, Schrägrichtung der Innengänge usw. be-

¹ Ueber diese Beziehungen, die sich aus dem Verhältnis der Seitenlänge zur Höhe der Cheops-Pyramide ergeben, enthält das N.'sche Werk eingehende Berechnungen.

stimmte Hinweise auf eherne Gesetze der Mathematik, Erd- und Planetenkunde darstellen, auch dem mystischen Magén-David einen gebührenden Platz einräumte.

Die Frage, ob das alte Judentum die Bedeutung des MD gekannt habe, wird durch die Entdeckung N.s wohl oder übel aufgerollt. Ein Benediktinerpater des Klosters Emaus in Prag, Odilo Wolff¹ hat eine Rekonstruktion des Salomonischen Tempels auf der Grundlage verfaßt, dessen Höhen- und Grundrißmaße aus dem Schema des Magén-David abzuleiten, wobei gravierende Orte des Baues das Zentrum der Hexagramme abgeben. Man hat bisher von fachmännischer Seite diese Studie als gutgemeinte Verirrung aufgefaßt; vor allem deswegen, weil der fromme Pater an ein Analogon mit dem aus den Formen von Kreuz und Dreifaltigkeit (Waldsassen) vielfach abgeleiteten Kirchengrundriß gedacht haben mochte, das für das Judentum als nicht zutreffend anzusehen war. Die Entdeckungen in Tell-Hum und Tarent werden im Verein mit denen Nöthlings vielleicht zu anderen Schlüssen Veranlassung geben².

Es bleibt nur noch die wichtige Frage offen, ob aus alten jüdischen Schriften, Geräten usw. die Abb. 4 und 5 erkenntlich sind, d. h. ob die vom regelmäßigen Hexagramm abweichende, schlankere oder gedrungene Form aus alter Zeit nachweisbar ist. Mit dieser Frage wendet sich Nöthling an die jüdischen Gelehrten. Deren einer, Herr Heinrich Jakobsen, hat mit ihm das Gefangenenlager geteilt; ihm verdankt N. auch wertvolle kabbalistische Hinweise; mutmaßlich wohl auch sonstige Anregungen betreffs des MD.

Vielleicht ist es mir gestattet, zunächst meine eigenen künstlerischen Gedanken zur Magén-David-Form zu äußern: Wo immer ich das regelmäßige Hexagramm als Kuppel- usw. Bekrönung sah, fiel mir dessen gänzlich ungeeignete Form auf. Denn jeder Vertikalismus verlangt gebieterisch ein Ausklingen nach oben. Dies wird durch den traditionellen MD völlig unterbunden; er lastet schwer auf den Spitzen, ästhetisch gänzlich unhaltbar³. Darum

¹ „Der Tempel von Jerusalem. Eine kunsthistorische Studie über seine Maße und Proportionen.“ Wien 1913.

² Es wird berichtet, daß Gold zum Tempelbau auch aus O p h i r gebracht wurde. Fergusson schließt daraus auf nähere Beziehungen zu Indien, die ihn sogar veranlassen, Jachin und Boas in Form indischer Torane zu rekonstruieren. Konnte nicht auch der Sphären-M. D. oder seine Planform, wenn nicht schon aus Aegypten, durch Indien bekannt geworden sein?

³ Man denke sich zum Vergleich einen Kirchturm, der statt des üblichen Kreuzes ein solches mit gleichen Schenkeln, das einem Quadrate eingeschrieben ist, als Krönung aufweist.

habe ich bei meinen Bauten und Entwürfen unbewußt stets eine schlanke, der Ellipse eingeschriebene Form für dieses Symbol an denjenigen Stellen gewählt, die es als krönende Zier aufweisen. (Pinne, Deutsch-Krone.)

Auch Nöthling ist der Meinung, daß die schlanke Form (Abb. 4) die richtige sei; bezeichnend ist auch, daß bei ihr die Regel vom goldenen Schnitt für die Teilung der Höhe maßgebend ist. Hingegen weist N. darauf hin, er hätte selbst schon „ältere Darstellungen“ des MD gesehen, die ihm durch ihre eigenartig gedrückte Form aufgefallen waren. Für die schlankere Form verweist er jedoch auf Dreiecke, die unzweifelhaft auf den MD hinweisen (Scheitelwinkel 55° !) und die er in einer älteren kabbalistisch-rosenkreuzlerischen Schrift: „Das grosse Geheimnis oder Mysterium magnum“ Bd. II S. 148 (deutsche Ausgabe von A. Jennings: Die Rosenkreuzer) gesehen hat.

Es ist, wie man aus dem vorigen erschen mag, hier eine Klärung nur durch Mitarbeit der jüdischen Schriftgelehrten möglich, und es ist im Interesse der Wissenschaft erwünscht, daß sich diese zu den Fragen äußern, die ich hier nur vom archäologischen und künstlerischen Standpunkte beleuchten konnte.

2. Das Hakenkreuz.

Von Dr. H e n n e r V o r w a h l in Hildesheim.

Das als antisemitische Abzeichen heute weit verbreitete Hakenkreuz ist von H o e r n e als Abbeviatur einer geometrischen Darstellung der menschlichen Figur gedeutet worden¹, während sich H ö f l e r für die von Krause beigebrachte Deutung als Feuerquirl entscheidet, wobei er Indien als Heimat des Zeichens ansieht. Aehnlich spricht sich L e h m a n n aus, der jedoch den s o l a r e n Charakter des Hakenkreuzes schon erkannt hat, indem er auf den Zusammenhang mit dem buddhistischen Sonnenrad hinweist. Dafür spricht auch ein altes astrologisches Zeichen, das aus einem Tierkreis, in den die 12 himmlischen Orte (Leben, Reisen, Tod, Ehe usw.) eingetragen sind, und einem Hakenkreuz besteht, dessen Hauptbalken die Bilder Widder—Wage und Steinbock—Krebs verbinden². Dieses Horoskop stammt aber aus dem b a b y l o n i s c h - s u m e r i s c h e n Kulturkreis, für den das Kreuz das mystische Zeichen

¹ Vergl. Reinecke, Zeitschrift für Ethnologie 35, 459.

² Vergl. Boll, Sternglaube und Sterndeutung, 79, 85.

für die Viertelung des Kreislaufes und insbesondere das Zeichen der Sonne ist¹. In dieser Gestalt tritt sie uns schon in der ältesten Zeit auf einer Vase aus Susa entgegen². Weitere Funde aus der Zeit um 1300 vor unserer Zeitrechnung machen es wahrscheinlich, daß es sich in der elamischen Kultur wie bei den Hethitern um babylonisches Gut handelt. Die Sonne ruft Fülle und Pracht der Erde hervor, sie gilt als Arzt, und in ihrer Hand steht es, den Toten lebendig zu machen³. Wir verstehen nun, weshalb in der babylonisch beeinflussten ägyptischen Religion Isis (mit der Sonne auf dem Haupte) das Henkelkreuz (Hieroglyphe für „Leben“) in der Hand hält, das man auch den Toten in den Mund zu legen pflegte, wie sich ebenfalls das Hakenkreuz auf christlichen Grabsteinen schon vor Constantin findet⁴.

Die auffällige Verwandtschaft der astronomischen Lehren bei Indern, Chinesen, Arabern und Babyloniern führt nun unbedingt zur Annahme einer einheitlichen Herkunft aus Babylonien, da eine solche Aehnlichkeit bei den verschiedenen geographischen Breiten nicht anders zu erklären ist⁵. Aus diesem Zusammenhang wird es verständlich, warum gerade chinesische Soldaten das Hakenkreuz (als lebenspendendes Zeichen) als Amulett zu tragen pflegen⁶. Wie es in diesem Sinne in Indien als Viehmarke gebräuchlich ist, findet es sich auch auf Phallussteinen in Japan (4. Jahrhundert)⁷. Nun ist die babylonische Kosmologie mit ihren Zeichen nicht nur nach Osten gewandert, sondern hat auch den fernsten Westen beeinflußt. Die Vermittlung an Griechenland geschah durch die ägäische Epoche, aus der uns eine Göttinstatue erhalten ist, in deren Vulva das Hakenkreuz (Prinzip des Lebens) eingeschrieben ist⁸. Gerade die Kultur des griechischen Mittelalters ist derart orientalisierend, daß, wie Eduard Meyer zugibt, die Entscheidung schwer fällt, wie weit wir es überhaupt mit griechischen Produkten zu tun haben⁹. In diese Zeit fällt auch die Uebernahme des phönizisch-semitischen Alphabets durch die Griechen.

¹ A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 96.

² Andree, Anu-Adad-Tempel, 29.

³ Braig, Rel. Texts. II 3.

⁴ Berkner, Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer, 558.

⁵ Vergl. Weber, Berl. Akad. der Wiss. 1860 u. 61 phil. Kl.

⁶ Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1904, 126. Vergl. die Uniformen der kaiserlichen Leibgarde im Römermuseum zu Hildesheim.

⁷ Storfer, Marias Mutterschaft, 161; Zeitschrift für Ethnologie 36, 86.

⁸ Jeremias, allgemeine Religionsgeschichte 210.

⁹ Geschichte des Altertums II 378.

Die gallische La-Tène-Kultur ist durchsetzt mit griechischen Elementen. Gallische Stämme benutzen zu Cäsars Zeit das griechische Alphabet¹. Ihr Pentagramm gehört wie das Hakenkreuz in den Kreis der altorientalischen Religion. Diese ist, wie zuletzt von Neckel an der Gestalt Balders überzeugend nachgewiesen ist², bis nach Skandinavien gedrungen, wo man das Hakenkreuz mit dem Hammer Thors zusammengebracht hat³. Wieder wird erst auf Grund unserer Ableitung klar, warum bei den Germanen der „Hammer Thors“ der Braut bei der Eheschließung in den Schoß gelegt ward, wie man andererseits mit ihm die Leichen segnete, um ihnen die Wiedergeburt zu sichern⁴. Sogar bis zu den Puebloindianern ist das Hakenkreuz auf der Wanderung der babylonischen Weltenlehre und Symbolik gekommen⁵, so daß es wie die Schrift geradezu ein Symbol des Triumphzugs altorientalischer Geisteskultur durch den größten Teil der alten und neuen Welt ist.

Mose am Dornbusch.

Die beiden Hauptbeweisstellen der Quellenscheidung im Pentateuch,
Ex 3 und 6, aufs Neue exegetisch geprüft
von B. J a c o b in Dortmund⁶.

I.

Nachdem Ilgen den zweiten Elohisten (E) entdeckt und Hupfeld (1853) ihn in dem wesentlich noch heute geltenden Umfange mit Text belehnt hatte, verlangte man von ihm eine ebenso programmatische Erklärung über seinen Gebrauch der Gottesnamen, wie man sie für den ersten Elohisten (heute P) schon früher in Ex 6₃ gefunden hatte. Man gab ihm die Stelle Ex 3₁₃ ff. (in der früher niemand dergleichen gesucht hatte), und er sagte aus, was man brauchte. Einmütig wird heute gelehrt: „Wenn Mose fragt, was er den Israeliten erwidern soll, wenn sie den Namen dessen, der ihn gesandt, hören

¹ Dragendorff, Westdeutschland zur Römerzeit 28.

² Ueberlieferungen von Gotte Balder, 129.

³ Hoops, Reallexikon der germanischen Altertumskunde. II 363.

⁴ Preybe, das deutsche Haus. 91.

⁵ Preuß. Jahrbücher 1895, 495.

⁶ Wir bringen hiermit — zum ersten Male seit langer Zeit — einen Aufsatz des Herrn Rabbiner Dr. Jacob zum Abdruck und geben, zugleich im Namen des Vorstandes unserer Gesellschaft, der Freude darüber Ausdruck, die Mitarbeit dieses hochverdienten Gelehrten wieder gewonnen zu haben.

wollen und ihm darauf der Name אלהים, an dessen Stelle unmittelbar darauf יהוה (v. 15) tritt, mitgeteilt wird, so läßt dies keine andere Auffassung zu, als daß dieser Name bis dahin nicht geoffenbart war und jetzt zum ersten Male dem Mose und durch ihn dem Volke kundgetan wurde. Ex 3 und 6 sind daher Parallelen und stammen nicht von Einer Hand, wie sie denn auch bei aller Uebereinstimmung in den Grundgedanken in Einzelheiten von einander abweichen¹.

Hier ist die Kritik doch wohl im Rechte? Mose fragt Gott ausdrücklich nach dessen Namen und Gott sagt ihm, daß er Iahveh heiße, also kann Mose diesen Namen doch nooh nicht gekannt haben? Nichts kann klarer sein. Und doch hat die Kritik diese Stelle vollkommen mißverstanden!

Sehen wir zunächst von der Aussage ab und erwägen die Sachlage. Wie kann Mose auf den Gedanken kommen, daß die Israeliten ihn fragen könnten, wie der Gott, der ihn sendet, heiße, und daß dies ihre erste Frage sein werde? Daß sie von dem Gott, den sie verehren, überhaupt noch keinen Namen gewußt hätten, ist nicht anzunehmen. Wenn irgend etwas auch in den primitivsten Religionen einen Namen hat, so ist es die Gottheit. Zu einem namenlosen Gotte kann man keine persönlichen Beziehungen haben². Will aber Mose einen neuen Gott bei den Israeliten einführen, dann wäre es gewiß natürlicher, daß er ihnen erzähle, was er bisher geleistet hat, was man demnach von ihm zu erwarten habe, als wie er heiße. Aber Mose will gerade von dem alten Gotte, dem Gotte der Väter, gesandt sein. Die Frage, auf die er sich gefaßt zu machen hat (und sie ist es auch, auf die er sich vorbereitet), kann nur lauten: Kommst du auch von unserem Gotte? oder: kommst du auch von unserem Gotte? Soll ihm also ein Name mitgeteilt werden, so kann es nur ein bekannter sein. Denn nur als Abgesandter eines seinem Namen nach den Israeliten schon bekannten und unter diesem Namen bewährten und verehrten Gottes kann Mose hoffen, bei ihnen Eindruck zu machen. Ist also nach diesem Verfasser der Gott der Väter Elohim gewesen, dann hätte er sagen müssen: „Elohim, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen.“ Wird Mose hingegen zu sagen geheiß: „Iahveh, der Gott eurer Väter“, so folgt daraus, daß nach diesem Erzähler gerade Iahveh der Gott der Erzväter war und

¹ Kuenen, Einleit. dtsh. I, S. 57₂₂.

² Nichts kann unbiblicher sein als ein Theos Agnostos, nichts unjüdischer als die agnostizistische Resignation: „Wer darf ihn nennen?“ Jeder darf und soll ihn erkennen, nennen und bekennen.

als Gott der Erzväter unter diesem Namen bekannt war und als Retter erwartet wurde. Auf die Bestätigung dieser Erwartung muß es ihm ankommen.

Würde die Auffassung der Kritik von der Mitteilung eines bisher unbekanntem neuen Namens und ihrer grundlegenden Wichtigkeit zutreffen, dann müßten wir ferner da wo Mose vor den Israeliten erscheint und sich seines jetzt erteilten Auftrages entledigt, erwarten, daß er zu allererst verkündet: Wisset, Gott heißt jetzt Ihvh! Gehen wir aber nach 4₂₉ff., so finden wir gerade davon nichts, sondern: „und Ahron redete alle Worte, die Ihvh zu Mose geredet hatte und tat die Zeichen vor den Augen des Volkes. Und das Volk glaubte (ויאמן), und sie erkannten, daß Ihvh die Kinder Israels bedacht habe (פקד) und daß er ihr Elend gesehen.“ Man sieht, wie der Bericht, so kurz er ist, aus der Unterredung Gottes mit Mose die wesentlichsten Momente und zwar mit den gleichen Worten wiedergibt: ראה את עניי = 3₇, פקד = 3₁₆, ראה ראיתי את עני עמי; פקד פקדתי ויאמן nach den vorgemachten Zeichen lehrt, daß sie Beweise dafür zu verlangen hatten, daß Gott dem Mose erschienen sei. Nur von der Mitteilung eines Namens ist keine Rede. So daß klar ist: nicht der Frage, wie heißt der Gott? hatte sich Mose in Wahrheit zu versehen, sondern des Bedenkens 4₁: sie werden mir nicht glauben und nicht auf meine Stimme hören, indem sie sagen werden: Ihvh ist dir nicht erschienen. Die Israeliten müssen also auf jeden Fall Ihvh und diesen Namen von ihm bereits gekannt haben und wollen ihn nur an den Zeichen wiedererkennen.

Denkbar wäre noch: Mose, dem ein Göttliches erscheint, das er nicht erkennt, will wissen, wer das ist und wie es sich nenne. Aber dann mußte auch er bereits den Namen kennen, wenn er durch seine Nennung befriedigt werden kann. Freilich müßten dann die Worte anders lauten, etwa הגידה נא לי את שמך. Aber es sollen ja die Israeliten sein, die nach dem Namen fragen, nicht Mose.

Kurz, wir mögen die Sache drehen und wenden, wie wir wollen, die Erklärung der Kritik bleibt unverständlich. Vor allem aber: welchen Eindruck glaubt man denn eigentlich sollte die Angabe eines bisher gänzlich unbekanntem Namens auf die Israeliten machen? Mose hätte sich von ihnen ungefähr derselben Antwort gewärtig halten müssen, die er von Pharao bekommt: Wer ist Ihvh? Wir kennen ihn nicht. Wir haben diesen Namen noch nie gehört. Aber mag er immerhin Ihvh heißen und nicht Elohim, wie wir ihn bisher nannten, was ist uns damit geholfen?

Alles dies dürfte völlig einleuchtend sein, und es wäre unbegreiflich, daß die Kritik es nicht erkannt, ja, daß sie diese Einwände nicht einmal gestreift hat, wenn ihre Blindheit nicht eine tieferliegende Ursache hätte. Die Kritik steht in der Auffassung unserer Stelle unbewußt unter dem Banne eines Aberglaubens, der in seinen Ursprüngen altägyptisch-christlich-gnostisch ist und überdies in allen heidnischen primitiven und entarteten Religionen und Denkweisen Parallelen hat. Es ist der Aberglaube, daß gewissen bloßen Worten insbesondere Namen eine magische Kraft innewohne. Vorzüglich im alten Aegypten hatte dieser Glaube an die Zauberkraft von Worten und Namen eine ungeheure Verbreitung und Bedeutung und über die Maßen läppische Formen. Hier in Aegypten ist er auch in das hellenistische Judentum eingedrungen und hat in Wiedergaben der biblischen Geschichte auch die Auffassung unserer Stelle bestimmt. Gefördert wurde dies durch den Umstand, daß damals bereits in der Tat der Name Gottes Iahväh auch im palästinensischen Judentum unterdrückt wurde, wenn auch diese Geheimhaltung ursprünglich einen ganz andern Sinn hatte. So erzählt denn Josephus (Ant. II 12₄), sich auf unsere Stelle beziehend, Gott habe dem Mose seinen Namen mitgeteilt, der früher noch nie zu den Menschen gelangt sei, „über den zu sprechen von mir ungehörig wäre“. Josephus' Darstellung aber beruht auf dem Mosesroman des im zweiten oder ersten vorchristlichen Jahrhundert lebenden ägyptischen Hellenisten Artapan, der als echter Aegypter Mose auch vor Pharao mit dem bloßen Namen die stärksten Wunder vollbringen läßt. Für einen Aegypter, der Ex 3 die Frage nach dem Namen Gottes las und alsdann die Verkündigung durch Gott, der mit diesem Namen seinen Gesandten zu Pharao schickt, damit er das Größte vollbringe, bedeutete dies, daß Gott mit dem Namen ein bisher unbekanntes wunderkräftiges Geheimnis übergab, ganz wie einst Isis dem Re seinen allmächtigen Namen, der tötet und belebt, entlockt hatte.

Darnach haben wir in Artapan oder etwaigen Vorgängern, in von ägyptischem Namensaberglauben angesteckten Kreisen des alexandrinischen Judentums, die Urheber der falschen Erklärung von Ex 3₁₃ff. (und 6₂) zu sehen, auf welcher die moderne Quellenkritik des Pentateuchs aufgebaut ist¹, die für so absolut sicher gehalten wird, daß man sich zu dem Ausspruch verstiegen hat: „Mit

¹ Ausführlicher darüber mein: *Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testamente.* Berlin 1903, bes. p. 43. 63f., 86ff., 108ff., 173ff.

demselben Recht wie diese Tatsache könnte man auch das Gravitationsgesetz in Abrede stellen“¹!!

Im Alten Testament aber ist nirgends die Spur davon, daß ein unbekannter Name, besonders der „große“ Name Gottes eine magische Kraft habe. Wenn also die Kritik mit ihrer Erklärung bei der Mitteilung des neuen Gottesnamens stillschweigend eine hypnotische Wirkung bei den Israeliten voraussetzt, so wäre sie bei diesem kritischen Volke, wie es sich Mose und selbst Gott gegenüber auch nach den stärksten Erweisen immer wieder darstellt, gänzlich ausgeblieben. Die Offenbarung, daß Gott Ihvh heiße, hätte sie, falls sie es noch nicht wußten, nur um eine neue Vokabel bereichert und Moses Sendung nicht bekräftigt.

Die Stelle ist nur im Zusammenhang der ganzen beiden Kapitel 3 und 4 zu verstehen und zu würdigen, daher wir auch auf die einleitenden Verse ausführlich eingehen wollen. Von vornherein dürfte man hier eine besonders ausgearbeitete Darstellung erwarten, wenn der Erzähler nur irgend ein Gefühl von seiner Aufgabe hatte, einer der größten und würdigsten, die es geben konnte: den Sonnenaufgang seines Volkes aus Knechtschaft zu Freiheit unter glorreichen Machterweisen seines allgewaltigen Gottes einzuleiten. Es gilt, die Bevollmächtigung des größten aller Propheten zu dem schwersten Werk, des gewaltigsten Mannes der Vorzeit, des vertrautesten Dieners, den Gott gehabt hat und der hier zum ersten Male vor ihn hintritt, zu schildern. In der Tat ist die Erzählung gleich sehr ausgezeichnet durch ihren Tiefsinn, der jedem Worte bedeutsamen Inhalt gibt, wie durch hohe reizvolle Kunst der Darstellung und durchweht von jener göttlichen Ironie, die Höhe des Standpunktes und abgeklärte Vollendung ergeben. Es ist eine Unterredung, und was von allen guten Erzählern mit ganz besonderer Sorgfalt ausgeführt worden ist, sind die Reden. Denn die Rede tat den Weisen wie den Toren kund, den Edlen wie den Gemeinen. Auch wo die Reden kurz sind, sind sie wohlbedacht und voll Feinheit, namentlich in Rede und Gegenrede, die dem andern seine Gedanken entlocken sollen. „Ein

¹ D. Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie im Mittelalter, Zweiter Band, ersten Teiles zweiter Teil, Drittes Buch, Erste Hälfte. Berlin 1910, p. 239. Wir könnten mit diesem Vergleich sehr zufrieden sein und uns die ganze folgende Untersuchung ersparen, wenn Vergleichen Beweise wären. Denn inzwischen ist bekanntlich das Newtonsche Gravitationsgesetz durch Einstein wirklich ins Wanken gebracht worden!! Immerhin darf uns ein solches Beispiel ermutigen, selbst einer fast schon geheiligten bibelwissenschaftlichen Theorie nicht mehr ganz so gläubig wie bisher gegenüberzustehen.

tiefes Wasser ist der Gedanke im Herzen der Menschen, aber ein kluger Mann schöpft ihn herauf“ (Spr. 20₅). —

Schon der Anfang **וּמֹשֶׁה הָיָה רוֹעֵה** zerstört sofort eine Quellenscheidung. Während nämlich c. 3. 4 ein von R aus J und E (Smend J¹J²E) zusammengesetzter Text sein soll, sollen die vorhergehenden Verse 2₂₃ (von **וַיֵּאָנְחוּ** an) bis 2₅ P und nach 1₁₄ gehören. Als Ausgangspunkt dieser Quellenscheidung erscheinen hier mit besonderer Deutlichkeit lediglich die Gottesnamen, alle anderen Kriterien sind erst hinterher gesuchte Stützen. Aber c. 3 ist die gradlinige Fortsetzung von c. 2. Die Schlußverse von c. 2 sind die Vorbereitung auf die Reden Gottes 3₇₋₉ 16_{ff.} (und wie wir weiter sehen werden, auf 6_{3ff.}). Die letzteren sind die Ausführung aller dort genannten Momente: Knechtschaft, Seufzer, Geschrei Jsraels. Gott sieht, hört, gedenkt des Bundes mit den Vätern. Mit c. 3 beginnt die Nacht sich zu wenden, also soll sie vorher (v. 23) (deshalb auch der Thronwechsel, der keine Aenderung gebracht hat) in den schwärzesten Farben vorgestellt werden, und v. 24 f. bereitet die Wendung vor. Wären diese Verse aber von P, so hätten die viel älteren J und E ihn zur Vorlage gehabt! Wie kraftlos wäre hingegen der Uebergang von 2_{23a} zu 3₁. Mit dem dem Subjekt nachgestellten **הָיָה** soll eine spannende Entwicklung eingeleitet werden (vgl. Gen 1₂, 3₁, Nu 22₁, II K 5₁ — I K 18₁, 21₁). Gott hatte die Not Israels nicht vergessen und beschlossen, es zu retten. Aber welches wird die Anknüpfung sein? Das sollen wir jetzt hören. Es war aber Mose der Hirt Jithros usw. Alles steht also in notwendigem Zusammenhang: die Flucht Moses aus Aegypten mit ihren Ursachen, die Niederlassung in Midjan, die Verschwägerung mit Jithro¹ und als Einleitung zu der Gotteserscheinung 2₂₃₋₂₅. Die Absicht der Exposition **וּמֹשֶׁה הָיָה רוֹעֵה** geht aber noch tiefer. Es ist durch die ganze Thora gleichbleibende Ueberzeugung, daß sich Gott keinem Propheten so unzweideutig offenbart hat wie Mose. Von Mund zu Mund hat er mit ihm geredet, in sichtlicher Offenbarung, nicht in Rätselreden und die Erscheinung Gottes hat er geschaut (Nu 12_{6ff.}). Darum muß er hier Gott mit offenen Augen und wachen Sinnen, bei seiner täglichen Beschäftigung als Hirt und Wächter am hellen Tage gegen-

¹ Daß ein tüchtiger Mann wegen persönlicher Verwicklungen aus der Heimat flüchtig wird, in der Fremde wegen seiner hervorragenden Eigenschaften zu angesehener Stellung gelangt und sich mit einem Großen des Landes verschwägert, alsdann aber zu den Seinen zurückverlangt (Joseph, Mose) ist ein uralter Erzählungstypus, wie der Roman des Sinuhe zeigt. Daß aber ein solches typisches Schicksal historisch sein kann, lehrt das Beispiel von Hadad I K 11_{13ff.}

überstehen. Denn wer muß mehr die Augen offen haben als der Hirt? Die sinnvolle Beziehung aber, daß er durch den Hirten Israels von dem Hirten der Schafe zu einem höheren Hirtenamt berufen werden soll, liegt zu nahe, als daß nicht auch sie dem Erzähler gegenwärtig gewesen sein sollte.

Daß Mose nicht zufällig und unabsichtlich mit seiner Herde zum Gottesberge gelangt war, lehrt außer וינהג allein schon das He der Richtung הרבה. Mose wollte zum Gottesberge, ahnend und hoffend, daß ihm dort vielleicht eine Offenbarung über das werden würde, was ihm unablässig die Seele bewegt.

Da erscheint dem Mose ein Mal'ach Ivh's in einer Feuerflamme mitten aus dem Dornbusch heraus, und als er näher treten will, hört er sich aneredet. Die Quellenscheidung weist 2. 3. 4a. 5 an J, also 4b an E. Veranlassung ist Elohim gegen Ivh. Ueber diesen Wechsel wird anderswo gehandelt werden. Aber die Scheidung ist ohnedies als falsch zu erweisen. Die Worte ויקרא אליו מתוך הסנה 4b sind nämlich für die ganze Erscheinung unentbehrlich. Sie entsprechen 19₃ ויקרא אליו מן ההר (E!) und Lev 1₁ ויקרא . . . אליו מאהל (P!). Es sind die einzigen Stellen, wo Gott dem Mose zuruft und die drei parallelen soeben geschaffenen Offenbarungsstätten: Dornbusch, Sinai, Stiftszelt. Dazu kann aber die Vorbereitung mit v. 2—4a nicht entbehrt werden, denn wo käme sonst mit einem Male der Dornbusch her? Sie entspricht der vorherigen Zubereitung des Sinai und des Stiftszeltes als Offenbarungsstätten. Damit erhält Mose von seiten Gottes seine einzigartige Stellung, indem ihm Gott am hellen Tage im Feuer erscheint und ohne menschliche Vermittelung mit ihm redet. Da der Dornbusch nicht von den Flammen umhüllt ist, sondern das wehende Feuer sich im Dornbusch befindet, so ist es (s. Dillmann z. St.) allerdings nicht schriftgemäß, in ihm ein Bild des von den Gluten der Bedrückung (s. aber Dt 4₂₉) umfangenen Israel zu sehen. Aber ohne Zweifel hat der Erzähler durch die Erscheinung Gottes im Dornbusch, dem niedrigen nur zum Feueranmachen dienenden Gewächs der Wüste, den Gedanken versinnbildlichen wollen, daß sich der allmächtige Gott, der ein Gott der Gerechtigkeit und Liebe ist, in den Niedrigen und Verfolgten offenbart, ebenso wie später mit dem Sinai (ψ 68₁₇, Jes 2₂, Micha 4₁), auf den das nur noch Dt 33₁₆ wiederkehrende סנה anspielen soll. Der eine ist die Vorstufe des anderen, das Stiftszelt aber ein wandernder Sinai.

Von den beiden Stellen 19₃ und Lev 1₁ unterscheidet sich das ויקרא unserer Stelle dadurch, daß dort sofort die Rede folgen kann, hier aber, wo Gott zum ersten Male zu Mose spricht, erst ein Anruf

mit Namen vorangeht. Das ist nicht eine leere Form, sondern gibt für das lebenslängliche Verhältnis Gottes zu Mose den Ton an. „Und er sprach: Mose, Mose! — und er antwortete: hier bin ich!“ Es ist unzureichend, wenn man dies eine „umständlich feierliche“ und darum nur E zuzuschreibende Anrede nennt, bei dem sie Gewohnheit sei. Der einfache oder doppelte Voranruf mit Namen hat nichts mit Quellscheidung zu tun, sondern ist eine weitverbreitete Sprachweise, bei der eine Menge Nuancen zu unterscheiden sind. Im allgemeinen macht der Anruf mit Namen die Rede persönlich, die Verdoppelung macht sie dringlich. Er will auf die Wichtigkeit der folgenden Eröffnung aufmerksam und für sie empfänglich machen. Er beweist das persönliche Interesse für den Angeredeten, für den persönlich die Worte bestimmt sind, Herablassung, Liebe, Zärtlichkeit, Besorgnis, wie denn alle Empfindungen für jemanden in seinem Namen gipfeln und beschlossen sind, und es andererseits ein Zeichen der Fremdheit, Geringschätzung oder des Unwillens oder Hasses ist, wenn man den Eigennamen unterdrückt und höchstens nach dem Vater nennt. Man will den Menschen nicht kennen. So nennt Saul den David hartnäckig „den Sohn Isais“ z. B. I S 20_{27. 30. 31, 22_{7. 8. 13}} cfr. I S 10₁₁¹.

Doppelter Anruf findet sich Gen 22₁₁ Abraham! Abraham! im Augenblick der höchsten Gefahr, 46₂ Jakob! Jakob! I. S 3₁₁ Samuel! Samuel! So ruft Gott nur seine vertrautesten Diener, die er kennt und kennen will². Ein Abimelech, Laban, Bileam, mit denen die Gottheit gleichfalls spricht (Gen 20_{3, 31₂₄}; Nu 19_{9. 12. 20}) werden nicht mit Namen angeredet. Oder der Name steht, wenn er zu nennen war, jedenfalls nicht allein: Gen 21₁₇. Was ist dir, Hagar? 4₂₃ Ada und Zilla, höret meine Stimme! I S 22₁₂ Höre doch, Sohn Achitubs³!

Wenn also Gott den Mose mit Namen anruft, so hat er ihn bereits damit zu seinem vertrauten Diener und Gesandten erklärt. Jemanden „mit Namen rufen“ (קרא בשם) heißt: ihm erklären „du

¹ s. Midr. Ps. zu 4₂ = Pesikta I u. II ענין ביע' Anf. Wenn der Midrasch die Israeliten über Mose räsionieren läßt, nennen sie ihn בן עמרם z. B. Sifra zu 1₁₂ ע' מה ראה בן ע' cfr. Sota 35a, Ber 32a, Ned. 39b, Sabb. 89a, Sanh. 82 a, Nu r. 52₂, Ber. 10 a (בן אמון). [Aus ähnlichem Grunde geht Lessings Tempel (II 5) von der Anrede „Jude“ zum Gebrauch des Namens Nathan über. I. H.]

² Mech. d. R. Simeon z. St. Sifra zu 1, Thossefta Ber 1₁₄, Ex. r. z. St. משה משה אברהם אברהם יעקב יעקב. שמואל שמואל לשון זרה ולשון חבה.

³ Die Wiederholung desselben Wortes ist bei E. König: Stilistik p. 155 sehr oberflächlich behandelt. Seine Sammlung von Stellen ist nicht einmal aus der Bibel vollständig. Aus der talmudischen Literatur führt er Eine Stelle an. Es gibt ihrer viele Hunderte mit den mannigfachsten Schattierungen.

bist mein!“ (לִי) Jes 43₁ vgl. 44₅, 45₃ f., 48₁. Dies aber bedeutet: ihm künftig das Suffix der ersten Person verleihen: אֱלֹהֵי עַמּוֹ עַבְדִּי אֲשֶׁר־. Dies ist auch der Sinn von וְאֶדְעֶךָ בְּשֵׁם 33₁₂ v. 17. Beziehen sich diese Stellen auf die Anrede = Ernennung am Dornbusch, dann blickt וְגַם מִצַּאת חַן בְּעֵינַי ebd. auf c. 2. Gottes Wahl ist nicht unmotiviert (cfr. Noah Gen 6₈ = v. 9, Abraham 18₁₇ ff.). Was Mose ihrer würdig gemacht hat, ist sein Herz für die Leiden seiner Brüder, sein (dreimaliges, also bewährtes) Eintreten für Geknechtete und Vergewaltigte. Einer solchen Feuerseele voll Gerechtigkeits-sinn und Erbarmen erscheint Gott, denn sie ist von seinem Geiste. Er ist der rechte Mann, um Gottes Erlösungsplan auszuführen. Seine Liebe zu seinem Volke ist nichts anderes als Gottes Liebe. Und wie jetzt seine Helfertaten Gott geweckt haben, so wird er auch einst der rechte Fürsprecher um Gnade für sein Volk sein. Indem nun Mose auf Gottes Anruf antwortet הֲנִי, erklärt er sich, ob er gleich noch nichts Näheres weiß, grundsätzlich bereit, und nach diesem Worte wissen wir, daß er, was auch im Wege sein wird, schließlich folgen wird. Der zwiefache Anruf aber ist eine besorgte Warnung.

Denn so vertraut Gott mit Mose spricht, um ihn zu sich heranzuziehen, so muß ihm doch bewußt bleiben, daß es der heilige Gott ist, dem der sterbliche sündige Mensch naht. „Tritt nicht (mit deinen Schuhen) hierher, ziehe deine Schuhe von deinen Füßen, denn der Ort, auf dem du stehst — heiliges Erdreich ist er.“ Es folgt aber noch nicht, was Mose auf diese Aufforderung tat, sondern zunächst die Fortsetzung der göttlichen Rede: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaks und der Gott Jakobs,“ denn erst damit ist erklärt, warum der Ort heilig ist: weil Gott es ist, dem er gegenübersteht. „Da verhüllte Mose sein Angesicht, denn er scheute sich, zu dem Elohim hinzuschauen.“ Die gewöhnliche Meinung ist, daß der Anblick der Gottheit für gefahrbringend und tödlich gegolten habe, wobei aber nicht erklärt wird, worauf sich diese abergläubische Vorstellung gründete. Wäre es richtig, daß die Gottheit gleich einer Naturmacht etwa wie die das Auge blendende Sonne wirkte, so hätte man ihr gegenüber den Ausdruck „die Augen schließen oder bedecken“, aber nicht das Bedecken des Antlitzes erwarten sollen. Auch hätte dann Gott den Mose, den er doch nicht verderben will, nicht sowohl ermahnen sollen die Schuhe auszuziehen als nicht hinzusehen. Mose bedeckt sein Angesicht wie I K. 19₁₃ Elia aus freiem Antriebe, und beide tun es, nachdem sie die Gottheit gehört, nicht gesehen haben. Das Antlitz (פְּנֵיהַ) ist der Ausdruck der Stimmung und Gesinnung. Es spiegelt nicht bloß im Blick der Augen,

sondern im Mienenspiel und im Gesamtausdruck das Innere wieder. Man bedeckt es vor Gott, weil man ihm nicht den vor Gottes heiliger Majestät geziemenden Ausdruck zu geben vermag. Denn vor ihm ist auch der Reinste nicht rein und jeder mit Makel behaftet. Auch ist Gottes Erscheinen immer zu fürchten, denn er ist der strenge Richter, und es ist eine Begnadigung, wenn er, über Sündhaftigkeit und Mangel hinwegsehend, erschienen ist, ohne den Menschen hinwegzuraffen (Gen 16₁₃, 32₃₁, Ex 20₁₉ f., Ri 13₂₂ f., besonders Jes. 6₅). Das Bedecken des Angesichtes entspringt also dem überwältigenden Gefühl der menschlichen Unwürdigkeit und Nichtigkeit. Eher würde unser: „die Augen niederschlagen“ zu vergleichen sein. Als daher Mose hört, daß es Gott ist, der ihn ruft (daher erst nach 6a), bedeckt er sein Angesicht. Damit benimmt er sich wie die dienenden Seraphim, die vor Gott stehen und mit Flügeln (ihrem Gewande: כנף) ihr Angesicht bedecken. Der Ruf ויקרא אליו אלהים klingt fast wie eine Gleichstellung, wie das kameradschaftliche וקרא זה אל זה der Seraphim¹. — Demnach dürfen die Verse 5 und 6 nicht auf J und E verteilt werden.

Schon hier ist der Name Iahvā vorausgesetzt. Denn der Gott der Erzväter muß doch einen Namen gehabt haben, der Mose bekannt war. Elohim kann es nicht gewesen sein, denn das ist überhaupt kein Name und wäre neben dem Elohim der Väter nichts sagend. Aber vorläufig meidet der Verfasser das Wort Iahvā, nicht bloß weil es hier überflüssig ist und in Voraussicht der späteren Auseinandersetzung, sondern weil es Gott hier nicht darauf ankommt,

¹ Noch eine andere Stelle ist zum Vergleich heranzuziehen und erhält damit erst das rechte Verständnis Gen 3₁₀ וירא כי עירם אנכי nicht: ich fürchte mich, weil ich nackt bin (daher Ehrlich z. St. mit Recht fragt, warum sich denn der Nackte fürchten müsse — seine Antwort ist indessen unbefriedigend), sondern: ich hörte deine Stimme im Garten und trug Scheu, hatte zu viel Ehrfurcht, dir nackt gegenüberzutreten, was natürlich von Adam nur heuchlerische Scheinheiligkeit ist. Daher Gott: (es ist richtig, daß ein Nackter nicht vor mir stehen darf, aber) wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Das Bedecken der Scham ist ein Korrelat des Bedeckens des Angesichtes. Daher bei Jesaja die Seraphim wie mit zwei Flügeln ihr Angesicht, so mit zweien ihre „Füße“, ihre Leiblichkeit, bedecken. Adam und Mose, der erste und der größte Mensch und Gottesdiener sind elohimischer Natur. An diesen fast elohimischen Rang erinnert es unverkennbar, wenn später die sündigen Israeliten sich scheuen, Mose näher zu treten, und sein Angesicht vom Gottesfeuer strahlt (33₃₀ f. vgl. auch dort ויקרא אלהם משה). 24₁₁ f. aber dürfen die Jünglinge Gott schauen ohne Schaden zu nehmen, weil dieser Augenblick völliger Gottesgemeinschaft nach dem eben besiegelten Bunde jeden Erdenrest getilgt hat. Auch für Elisa ist es ein Zeichen seiner Würdigkeit, daß er die himmlische Erscheinung sehen darf (II K 2₁₀).

sich mit Namen vorzustellen, sondern Mose weiter zu ermutigen und auf das Kommende vorzubereiten. Es ist die Erlösung Israels, der Nachkommen Abrahams, Isaks und Jakobs, die angekündigt werden soll, also nennt er sich deren Gott.

„Gott ist der Gott jemandes“ heißt in seinem Munde auch: „er ist der Gott aller Nachkommen“. Die Familie ist eine Einheit über die Eine Generation hinaus. Hat sich das Verhältnis in drei aufeinanderfolgenden Geschlechtern erhalten, dann ist es von einem vielleicht zufälligen und vorübergehenden Zustande zum unverlierbaren Erbe und unauf löslich geworden. Denn Drei ist die Zahl des zur Natur gewordenen Verhaltens. Darum sind es drei Erzväter. Nach solcher Grundlegung und Verwurzelung kann die menschliche Natur nie wieder so völlig entarten, daß nicht Ein Sproß (wie 32₁₀ Mose) übrig bliebe, der zum neuen Setzling würde, und die Liebe des Menschen zu Gott ist in Gottes Augen etwas so Großes, daß der Segen dafür sich nie erschöpfen kann.

Darnach ist die Liebe Gottes gegen die Väter eine Gewähr für die Kinder. Der Gott der Väter ist das Verdienst der Väter. Er soll oder will etwas tun als Gott der Väter bedeutet: um der Väter willen. So wird es z. B. Gen 21₂₄ ausdrücklich erklärt: ich bin der Gott deines Vaters Abraham, fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir, ich werde dich segnen und deine Nachkommen viel machen um meines Knechtes Abraham willen. Er war mein Knecht, darum war ich sein Gott und werde der deine und der deiner Nachkommen sein.¹ So bittet der Knecht Abrahams um Gelingen den Gott seines Herrn Abraham 24₁₂, 27, 42, 48. — Ferner in der Genesis 28₁₃, 31₁₅, 29, 42, 53, 32₁₀, 33₂₀, 43₂₃, 46_{1,3}, 50₁₇. Die letzte Stelle ist besonders lehrreich.² So sagt Gott hier zu Mose: ich weiß, was dich bewegt:

¹ Genau wie hier „erscheint“ Ihvh, nennt sich aber nur „Gott des Vaters“, und dennoch baut Isak daraufhin einen Altar und „ruft den Namen I h v h s“ an. Es ist eben selbstverständlich, daß er ihn wußte.

² Jakob ist gestorben und nun fürchten die Brüder, daß Joseph sich jetzt an ihnen rächen werde. Sie schicken also zu ihm und bitten um seine Verzeihung: der Vater habe vor seinem Tode hinterlassen: o vergib doch der Schuld deiner Brüder . . ., also vergib doch der Schuld der Knechte des Gottes deines Vaters. Vielleicht, so denken sie, hat Joseph sie nur so lange der Vater lebte als Brüder anerkannt und geschont, aus Scheu vor dem Vater und aus Liebe zu ihm. Jetzt ist der Vater tot und damit, fürchten sie, das Band gelöst. So berufen sie sich auf den Gott des Vaters, den Joseph doch wohl fürchten wird. Denn schon der Gehorsam gegen den Vater fürchtete in dem Lebenden weniger diesen selbst als das Ewige und Göttliche (Elohimische) an ihm und hinter ihm, das nun nach dem Tode rein und frei als das eigentlich Ehrfurcht und Gehorsam Gebietende hervortritt.

die Not Israels; sei getrost, ich bin der Gott der Väter, also auch der Kinder. — Mit אֱלֹהֵי אֲבִיךָ (אלהי) ist nicht Amram gemeint, wie Gen 28₃, 31₄₂, 32₁₀, Ex 15₂ beweisen, sondern die nachgenannten Erzväter, nur daß der Singular intimer ist und zugleich Mose das Zeugnis gibt, daß er in jedem der Erzväter seinen eigenen Vater in allem Göttlichen gesehen und die religiöse Ueberlieferung der Vorzeit für sich zu einer unmittelbaren gemacht hat.

Mit diesem Eingang ist auf die vollkommenste Weise die eigentliche Absicht der göttlichen Erscheinung vorbereitet:

v. 7ff. Ich habe das Elend meines Volkes, das in Aegypten ist, wohl gesehen (רָאָה רְאִיתִי d. h. keineswegs übersehen), und das Wehgeschrei, das ihre Dränger ihnen auspressen, habe ich gehört, denn ich fühle mit ihren Schmerzen.“ Auch dieser Satz hat die engste Beziehung auf 2₂₃₋₂₅. Sämtliche drei Verba: רָאָה, שָׁמַעַ, יָדַעַ (= לָבַעַ, עֵינַי, אָזְנַי s. später bei Pharaos Verstockung) sind von dort entnommen. Was aus 2₂₄ fehlt, ist nur das Gedenken des Bundes mit Abraham, Isak und Jakob, dem, da es allerdings nicht übergangen werden konnte, schon mit v. 6 Genüge geschehen war, das aber erst dort im Vordergrund stehen soll. Hochbedeutsam ist das Wort עַמִּי 6_{2ff}. Es ist das erste Mal, daß Gott von Israel spricht und sogleich nennt er es m e i n V o l k. Mit diesem Wort macht Gott Israels Sache zu der seinigen. Es ist der Rechtstitel, unter dem Gott es von Pharao für sich fordert und weiterhin hängt alles Geschick Israels davon ab, daß und ob es Gottes Volk ist und sein will und Gott es noch s e i n nennen kann¹. Zunächst sind sie es als Nachkommen von Abraham, Isak und Jakob, womit wiederum v. 6 sich als die unentbehrliche Voraussetzung von v. 7 („E—J“) erweist.

v. 8. „Und ich stieg herab, es zu erretten (וָאֵרַד לְהַצִּילוֹ) aus der Hand Aegyptens und es herauszuführen aus jenem Lande“ — verkehrt Holzinger: וָאֵרַד natürlich nach Aegypten, also vorerst zu näherer Einsichtnahme in die Sachlage.“ Aber Gott hat ja schon gesehen, gehört und Kenntnis genommen, b e v o r er „herabstieg“. Das Wort bedeutet von Gott, der im H i m m e l thront, dasselbe wie vom Menschen 2₁₇ וַיֵּקַם וַיּוֹשִׁיעַן, Dt 25₁₁ וּקְרָבָה לְהַצִּיל. Es bezeichnet die Herablassung und die Entschlossenheit, aus seiner Selbstgenügsamkeit herauszutreten und sich um das Menschengeschlecht zu kümmern, als Richter (Gen 11₅), als Gesetzgeber (Ex 19₁₁), als Helfer — ohne anthropomorphe Vorstellung. Es ist eines der vielen Verba der Bewegung mit folgendem לִי c. infin.,

¹ Dahingegen der erste, der es nur ein Volk (der Kinder Israel) nennt, sein größter Feind ist Ex 1₉.

durch die das Hebräische unser „im Begriffe stehen, sich anschicken“ ausdrückt z. B. **אֵיכָרָה, יֵצֵא, בֵּא**.

Das Land, in das Gott sie führen will, wird mit drei, angeblich sämtlich redaktionellen aber sämtlich notwendigen und ursprünglichen, Bestimmungen charakterisiert: 1) in ein gutes und geräumiges Land — damit ist es objektiv als ein solches bezeichnet, wie es Israel braucht vgl. Nu 13_{18ff.}, 2) in ein Land, das „von Milch und Honig fließt“, also Aegypten und keinem anderen Lande an Fruchtbarkeit nachsteht. Mit dieser zweiten drastischen Bezeichnung soll Mose eine lebendige Vorstellung von dem Lande erhalten, da er es nicht aus eigener Anschauung kennt, deshalb nie gegenüber den Erzvätern in der Genesis und zum ersten Male hier außerhalb Kanaans². Bei alledem wissen wir aber noch nicht, wo dieses Land liegt, deshalb 3) in den (jetzigen) Wohnsitz des Kanaaniters und Hettiters und Emoriters und Pheresiters und Jebusiters. Nur hier **מְקוֹם** statt sonstigem **אָרֶץ**, womit schon die Schwierigkeit ihrer Vertreibung und Gottes Entschluß dazu angedeutet wird³.

¹ s. meine Bemerkung zu **שׁוֹבֵר לֶטְשִׁיתָן** ZDMG LV₁₃₆ und Jeschurun VI 323 f.

² Alle weithergeholten mystischen oder mythologischen Erklärungen des Ausdruckes **וּבֵת חֶלֶב וְדָבָשׁ** sind entweder falsch oder treffen nicht das Ursprüngliche. Milch und Honig sind Genußmittel selbst für un-mündige Kinder. Denn sie sind — das eine vom Tier, das andere von Pflanzen — die einzigen, die ohne jede Zubereitung genossen werden können und nicht die geringsten ungenießbaren oder schädlichen Bestandteile haben, daher bei ihnen keine Vorsicht oder Unterscheidung und Auswahl des **טוֹב** vom **רַע** nötig ist und man sie unbedenklich selbst dem kleinsten Kinde geben kann, cfr. Jes 7₁₅. **R a h m** und **H o n i g** wird er essen, bevor er den Verstand hat, das Schlechteste zu verwerfen und das Gute zu wählen (**מֵאוֹם בָּרַע וְבָהוֹר**). Es ist ein uralter Ausdruck für „ein Schlaraffenland“, stammend aus dem „Preis des Landes“ (s. u.) und gehört sprachlich in das noch der Behandlung harrende Kapitel: „Drastische Ausdrucksweise“, wie baden in Wein, ersticken im Fett, schwimmen in Blut u. ä. — Einige Verse weiter 8₄ sagt Jesaja: „bevor der Knabe Vater und Mutter sagen kann“, dazu vgl. Ber 40a: ein Kind kann nicht Vater und Mutter sagen, bevor es Brot schmeckt (**עַד שִׁטְטֵם טַעַם דָּבָר**).

³ Die Gründe für die wechselnde Reihenfolge und Vollständigkeit bei der Aufzählung der kanaanitischen Völkerschaften können wir nicht mehr erkennen, da wir über ihre Wohnsitze nur lückenhaft unterrichtet sind. Wie gewagt und verfehlt literarische Schlüsse sind z. B. (Smend 116 Anm.), daß bei J² (Ex 3_{8, 17, 33}, Jos 3₁₀) die Kanaaniter, bei E (Ex 23₂₈, Jos 24₁₁) die Amoriter voranstehen, entsprechend der „Tatsache“, daß J² im Westjordanlande, die Vorsassen Israels a potiore Kanaaniter nennt, E a potiore Amoriter, lehren einige Stellen in den Tel Amarna-Briefen. Ribbadi von Byblos braucht für das Gebiet, in dem die Städte seiner Einflußsphäre liegen, durcheinander Amurru (**אֲמִירִי**) und Kinahni (**כִּנְחָנִי**), 112₄₁ wird in einem an den Fürsten Aziri

Die Rede Gottes beschränkt sich auf das Tatsächliche, nur die zu bewirkenden Ereignisse skizziert sie in großen Strichen: ich habe die Leiden meines Volkes gesehen und werde sie aus Aegypten nach Kanaan bringen. Wegen dieses sachlichen Charakters verlangt die Rede aber auch sogleich die Fortsetzung: wie, durch welches Werkzeug Gott solches ausführen wird. Dies ist die erste Frage, da Gott nie unmittelbar handelt. Er sendet seine Boten. Dies Wort ist jetzt unfehlbar zu erwarten. Daher erscheint es jetzt nach zweimaligem (wie z. B. Gen 45_{5, 8}, dreimal Jos 14_{10, 10, 12}), die Folgerung ziehenden ועתה, von denen jeder das Vorhergehende abschließt: v. 9: also, wie gesagt, das Schreien der Kinder Israel ist zu mir gekommen (צעקה und בא אל' forensisch) und auch habe ich die Drangsale gesehen, mit der die Aegypter sie bedrängen (wie immer bei wiederholenden Reden variierend, sowohl in der Wahl der Worte als in der Stellung der Glieder וגם צעקתם שמעתי — דאה ראיתי את עני; וגם ראיתי את הלחץ — צעקתם באה אלי), so gehe denn, ich sende dich zu Pharao und führe mein Volk, die Kinder Israel (so kombiniert aus עמי v. 7 und בני v. 9) aus Aegypten.

Damit hat sich etwas noch nie Dagewesenes begeben: Einen Menschen hat Gott dazu berufen, sein Wort und Werk bei andern Menschen auszuführen und somit den Stein ins Rollen zu bringen. Mose soll der Gesandte Gottes werden. Daß Gott ihn sende (שלח), darum dreht sich die ganze Unterredung (v. 12· 13· 14· 15), mit diesem offiziellen Ausdruck tritt er vor Pharao, da die Plagen beginnen (7₂₂), darauf be ruft er sich in seinem späteren Leben, wenn seine Vo!lmacht angezweifelt wird (Nu 11_{28f.}) und darin wird am Schluß sein Lebenswerk zusammengefaßt. Das ist etwas Ungeheures. Mose wird den Himmlischen, die bisher allein dies Amt hatten, gleichgestellt, er

von Amurra gerichteten Brief, dessen Land mit Kinahhi bezeichnet! (vgl. Böhl, Kanaanäer und Hebräer 1914, p. 2 und Knudtzor, p. 1252 und 1268). Immerhin kann man Folgendes beobachten. Die Kanaaniter stehen in der Thora dann voran, wenn das Land nach seiner Beschaffenheit gepriesen wird, also wenn es ובה חלב ודבש genannt ist: 3_{8, 17}, 13₅, 33₂, denn sie hatten die vom Jordan bewässerte Ebene inne (Nu 13₂₉, Jos 11₃), die das Land Aegypten am ähnlichsten machte (Gen 13₁₀), ihren Boden betrat Israel zuerst, als es den Jordan überschritt (darum auch Jos 3₁₀) und darum haben nur sie für die Israeliten dem Lande den Namen כנען abgegeben. Darauf folgen Chitti-Emori oder Emori-Chitti und den Beschluß machen Chiwi-Jebusi (so auch 23₂₃, 34₁₁, Dt 7₁, 20₁₇, Jes 9₁₁, 12₈, 24₁₁). Die sieben Völker Dt 7₁ bedeutet: die große Zahl, daher der Ausdruck später stehend wird und Gen 15_{19ff.} ist sie sogar auf die nächst höhere, die Zehn, erhöht.

wird das Gewaltigste auszuführen haben; selbst die Elemente werden ihm, dem unmittelbaren Gesandten des Allmächtigen, gehorchen müssen.

Aber woraufhin soll er, der schwache Sterbliche, als der er sich bisher gekannt hat, sich das zutrauen? Auf Gottes Wort und Zusicherung? Wird das allein bei Pharao und Israel wirken? Diese *Zaghaf*tigkeit und dieses *Mißtrauen*, ein Kleinmut, von dem schwer zu sagen ist, wieviel an ihm Demut ist, ist der Sinn aller Einwendungen Moses. Es genügt ihm nicht, zu hören, daß Gott hinter ihm stehen wird, er möchte schon jetzt mit realen Waffen und Machtmitteln ausgerüstet werden, er möchte wissen, wie und womit er auftreten soll, d. h. wie und womit Gott Pharao durch ihn zu überwinden gedenkt. Aber er fragt nicht plump und geradezu, sondern in scheinbar verdrossen hingeworfenen Bedenken, die nicht mehr als bescheidene oder rhetorische Fragen zu sein scheinen, versucht er, Gott halb verlegen, halb klug zu entlocken, was dieser ihm vorzuenthalten für besser und seinem Wesen gemäß befindet. Wenn aber der kleine Mensch Gott d. i. der Zukunft gegenüber den Klugen, der es schon herausbekommen wird, spielen will, dann ist der rechte Ton der Antwort jene göttliche Ironie, welche mit erhabener Heiterkeit und lächelnder Weisheit überlegen zurückweist und doch belehrt und ermutigt entläßt. Ist es ja doch nicht eitle Neugier, die Mose treibt, sondern treue, nur kleinmütige Sorge. Das ist die Pädagogik Gottes. Es ist eine Lektion im Gottvertrauen, die Mose erhält, da er in die Geheimnisse des göttlichen Zukunftswaltens eindringen will. Denn das ist das Wesen des Gottvertrauens, zu wissen und sich genügen zu lassen, daß Gott hilft, und nicht schon wissen zu wollen, wie Gott helfen wird. Und der Gottesmann hat zu gehen, wohin ihn Gott sendet, und zu tun, was er ihn zur Zeit heißen wird, und nicht vorher von Gott den Weg und die Mittel einzufordern, wohl gar, um sie seiner kurzsichtigen Prüfung zu unterwerfen und davon den Gehorsam abhängig zu machen. Und es ist nicht minder eine Lektion im Vertrauen auf Israel, von dem Gott eine bessere Meinung hat als Mose.

Viermal setzt Mose an und viermal antwortet Gott mit väterlicher Geduld und Nachsicht, und erst beim fünften Mal macht Gott unwillig ein Ende, das Mose einen Teil der zugeordneten Würde kostet. In diesem Zweikampf von Rede und Gegenrede rückt aber die Sache ohne Aufenthalt vor, und immer offener wird schrittweise die *Andeutung* (aber nicht mehr als Andeutung!) des Kommenden. Scheinbar sind, wie gesagt, die Reden Moses kleingläubige und

überflüssige Fragen, auf die er sich, wenn sie wörtlich genommen werden, die Antwort selbst sagen könnte. Und doch horchen sie gespannt auf die Antwort Gottes hin, ob er sie nicht anders — so wie Mose sie gerne verstanden haben möchte — verstehen und damit seinen Plan verraten wird. Aber Gott verspottet die gespielte Einfalt, indem er die Fragen wie ernstgemeint nimmt und sie sachlich, sich an den Buchstaben haltend, beantwortet. Dennoch läßt er ihn nicht leer ausgehen und gibt immer deutlichere Winke, die Mose verstehen müßte, wenn er nur wollte und nicht immer mehr verlangte.

Erste Wende v. 11—12. Mose: „Wer bin ich (מי אנכי), daß ich zu Pharao gehen und daß ich die Kinder Israel aus Aegypten führen soll?“ Die beiden koordinierten Sätze **כי אלך . . . וכי** verhalten sich wie Mittel und Zweck, so daß der zweite auch durch **להוציא** hätte ausgedrückt werden können. Dies ersieht man aus der der unserigen nachgebildeten Rede Pharaos 5, **מי י אשר**, wofür gleich darauf zwei koordinierte Sätze folgen: **לא ידעתי את י וגם את ב"י לא אשלה** (vgl. z. B. Dt 6, mit 11₁₉). Aber Mose antwortet in zwei koordinierten Sätzen, weil der Auftrag Gottes in gleicher Weise geformt war **וכה . . . והוצא** und die Koordination die Schwierigkeit sowohl des Zweckes als des Mittels stärker hervorhebt. Diese grammatische Feststellung ist nicht überflüssig. Sie gewährleistet uns die Einheitlichkeit aller Einwendungen Moses. Ihr Motiv ist durchgehends: Werde ich die nötige Autorität haben, um durch mein Auftreten solchen Enderfolg zu bewirken? Nun ist zwar Moses Rede der Form nach unbestreitbar Sprache der Selbstherabsetzung und Demut (wie **ומי . . . מי** Ri 9₂₈. 38. I S 18₁₈, II S 7₁₈) und gleichbedeutend mit **קטנתי** (Gen 32₁₁ cfr. I S 7₁₃ **בעיניך** — **ותקמן עוד ואת בעיניך**), aber es ist eine unangebrachte Demut, gleich als ob er der Vollbringer sein soll. Mag es aber auch für den Augenschein gelten, als ob Mose durch sein Auftreten Pharao zwingt und Israel aus Aegypten führt, mag es auch später Israel in den Stunden der Schwachheit so erschienen sein, Mose selbst muß wissen, daß er nur ein Werkzeug Gottes ist und hätte sich die Antwort: „Ich werde mit dir sein“ selber sagen können. Denn ein göttliches Geh! enthält immer auch ein: Ich werde mit dir sein. Aber in Wahrheit will Mose fragen: w o m i t werde ich mich als dein Gesandter ausweisen? Er will zum Voraus Gott seine Zeichen und Wunder entlocken. Denn selbstverständlich kann er nur mit solchen bei Pharao Eindruck zu machen hoffen. So einfach und ohne Nebensinn die Antwort Gottes klingt, so weist sie doch bereits weiter mit ihrem **אודיה**. Sie sagt: das Wie überlaß mir. Was aber den Enderfolg anbetrifft, so sei

beruhigt. Du sollst nun, sagt Gott mit deutlicher Ironie, in der Tat ein Zeichen haben. Wisse, daß ihr einst an derselben Stelle, wo du jetzt zweifelnd stehst („an diesem Berge“) die Gottesmacht anerkennen und verehren werdet (תִּעֲבֹדוּ אֶת הָאֱלֹהִים), nachdem du (um deine eigenen Worte: וְכִי אֵיצֵא אֶת כְּנִי מִמִּצְרַיִם zu wiederholen) das Volk (nur נַס, da Mose gleichgültig gegen sie zu sein scheint und sie fremd nur כְּנִי genannt hatte) aus Aegypten geführt haben wirst; das sei dir und ihnen dann ein Zeichen (אוֹת), daß Ich es war, der dich gesandt hatte. Die Antwort Gottes ist nicht, wie allgemein geschieht, als Voraussage von etwas, was geschehen wird, zu verstehen. Denn dann könnte Mose, von dem doch die Ausführung abhängt, sie leicht zuschanden machen, indem er die spätere Reise zum Gottesberge unterließe, sodaß darin keine Beweiskraft liegt. Auch kann, was später geschehen wird, dem zweifelnden Mose nicht j e t z t ein untrügliches Zeichen sein, daß Gott ihn in diesem Augenblick zu seinem Gesandten mache. Sondern die Worte sind ein B e f e h l: ihr s o l l t hier Gottesdienst halten. Hier an diesem Berge selbst sollt ihr bei mir antreten und euch melden! Und dies, nämlich daß du an der gleichen Stelle, wo du jetzt zweifelnd stehst, einst mit deinem Volke, das dein Kleinmut immer in Aegypten lassen würde, dankend und anbetend stehen wirst, sei dir alsdann eine deinen jetzigen Kleinmut beschämende Erinnerung (ein „Denkzettel“), daß ich dich gesandt h a t t e. Denn gibt es dafür eine bessere Erinnerung, als daß man sich bei dem Auftraggeber meldet? Muß man doch bei der Meldung beginnen: ich habe ausgerichtet, wozu Du mich g e s a n d t hast. — Erste Niederlage Moses¹.

Z w e i t e W e n d e v. 13—22. Darauf hebt Mose zum zweiten Male mit einer scheinbar gleichgültigen und überflüssigen Frage an. Es ist die bewußte Frage nach dem N a m e n Gottes. Seinen Zweck erreicht Mose abermals nicht. Die Antwort Gottes verschweigt sorgsam die Einzelheiten der Befreiung, die Plagen und Wunder, enthält aber doch wenigstens, wie der A b s c h i e d von Aegypten beschaffen sein wird — erfreulich und festlich wie die Ankunft am Gottesberg, somit wieder vom Ende her näher rückend.

¹ Zu vergleichen ist mit dieser ersten Gesprächswende Jakobs G e l ü b d e und Gebet und Gottes Verheißung Gen 28₁₅ff., 32₁ff. Auch bei Jakob handelt es sich um Heimführung aus Fremde und Dienstbarkeit vgl. 28₁₅ „ich werde mit dir sein“ — „ich werde dich nicht verlassen, bis daß ich getan, was ich geredet“. v. 20 „wenn du mit mir sein wirst . . . und ich in Frieden heimkehre in das Haus meines Vaters,“ besonders das singuläre „Gott meines Vaters Abraham und Gott meines Vaters Isak“ und dann erst: „Ihvh“ — ich bin zu klein 32₁₀ = כִּי אֲנִי.

Dritte Wende 4₁₋₉. Die Antwort Gottes mit ihrer allgemeinen Andeutung von schweren Kämpfen und vielen Wundern (v. 19f.) hat Mose nur noch begieriger gemacht, und so forscht er, scheinbar verdrossen zweifelnd und müßig fragend, noch kühner nach Gottes Zeichen und Wundern: „sie werden mir nicht glauben und nicht auf meine Stimme hören und sagen: „Ihvh ist dir nicht erschienen.“ Das ist schon beinahe eine Herausforderung an Gott, ihm seine Wundermacht schon jetzt zu zeigen und zu übergeben. Auch ist das Drängen Moses, insofern es den Glauben Israels unterschätzt, wohl zu verstehen. Denn daß Gott zu ihm geredet, ihn gesandt und beauftragt habe, das alles kann er wiedererzählen, aber niemand braucht es ihm zu glauben, so lange er nicht Tatbeweise bringt¹. Solche sind für den Unglauben Zeichen und Wunder, die die Belehnung mit einer übernatürlichen Macht sichtlich dartun. Wiederum antwortet Gott mit ironischer Sachlichkeit und doch seinen Plan noch weiter enthüllend. Er betraut ihn in der Tat mit der Ausführung von Wundern und Zeichen. Und was für Wunder sind es? — der Stab wird zur Schlange und wieder zum Stabe — die gesunde Hand wird aussätzig und wieder gesund — das Wasser wird zum Blute; d. h. Totes wird lebendig, Lebendiges tot. Leben und Tod aber sind die Gegensätze, in denen sich die ägyptischen Wunder bewegen, sie tun den Gott kund, der Macht hat über Leben und Tod. Das erste ist ein Wunder mit dem Stabe, den Mose in der Hand hat. Damit ist der Stab zum Gottesstabe und zum künftig wirksamen sichtbaren Beglaubigungszeichen der göttlichen Sendung gestempelt. Das Stabwunder, das jetzt geschieht, kündigt aber vorbedeutend die Wunder in Aegypten an, insofern sie mit diesem Stabe getan werden sollen. Nach diesem Wunder werden sie dir schon „glauben“, daß Ihvh, der Gott Abrahams, der Gott Isaks und der Gott Jakobs dir „erschieden“ ist. Ironisch ist die volle Formel und die Wiederholung seines Zweifelwortes, das er den Israeliten in den Mund gelegt hat (wie v. 12—18). Sei versichert, an diesen Zeichen werden sie als den, der dich sendet, Ihvh erkennen und ihm auch Größeres zutrauen. Wenn dir dies aber noch nicht genügt, so sollst du ihnen ein anderes Wunder vorweisen und zwar mit etwas, was noch persönlicher ein Stück von dir ist: mit deiner Hand². Dieses Wunder mit dem Aussatz wird noch gewisser wirken,

¹ Ebenso glaubt Jakob Gen 45₂₆ der Erzählung seiner Söhne, daß sie von Joseph kommen, nicht (לא ראמין), bis er die Wagen sieht.

² Eine Aehnlichkeit damit hat das Wunder bei der Sendung Gideons Ri 6₃₆ff. alles bleibt vom Tau trocken, nur die Wolle wird naß — alles wird naß, nur die Wolle bleibt trocken. — Verheißend, nicht drohend ist das

um dir und mir Glauben zu schaffen. Denn stärker wirkt, was auch jedem andern Menschen am eigenen Leibe geschehen könnte, als was doch nur ein schreckhaftes Schauspiel ist. Zugleich ist dieses Wunder ein noch deutlicherer Ausdruck des göttlichen Tadels und Mißfallens über Moses Reden (Nu 12₁₀), als die versteckte Drohung mit dem Stabe, dem Werkzeug in der Hand, das sich zur Feindin des Menschen wandelt¹. Wenn sie dir auf das erste Zeichen noch nicht „geglaubt“ und „auf deine Stimme nicht gehört haben“, so werden sie dem zweiten Zeichen „glauben“ und „auf deine Stimme hören“. Und wenn sie dir auf beide Zeichen noch nicht „glauben“ und „auf deine Stimme nicht hören“, etwa weil es nur Wunder an dir sind, so gebe ich dir ein drittes Zeichen — wiederum die Drei als Zahl der endgültigen Bekräftigung —: Nimm mit deiner Hand etwas Nilwasser und gieß es auf die Erde und es wird das Wasser (והיו), das du aus dem Nil genommen hast — sieh da! es wird והיו — zu Blut auf der Erde! Deutlicher kann Gott nicht werden, mehr will er nicht sagen, denn schon hat er ihn das erste der zehn Wunder an einer kleinen Probe zu kosten gegeben. Und er hat ihm ironisch zu verstehen gegeben: siehst du wohl, wie leicht ich Wunder wirken kann, wo du gehst und stehst! Gott weiß besser, daß, wo die Willigkeit zum Glauben fehlt, auch Zeichen und Wunder nichts nützen. So zeigt sich nachher, als die ersten Schritte erfolglos bleiben (4₃₁, 6₉). Der größte Sohn Israels, bleibt Mose doch in seinen Anwandlungen von Kleinmut und Zweifel Mensch und Israelit (Ex 5_{10. 25}, 17₄, Nu 11_{13. 21}). Der Mangel an „Glauben“ wird sein Verhängnis und verschließt ihm das gelobte Land (Nu 20₁₂). — Dritte und entscheidende Niederlage Moses.

Vierte Wende v. 11—12. Zu fragen weiß Mose nicht mehr und eben dies Bekenntnis ist jetzt seine letzte Zuflucht. „Verzeih, o Herr, ich bin kein schlagfertiger Redner, wie sich nun schon zum dritten Male (hier sogar der im Rechte technisch gewordene Ausdruck für die Drei als Bewährung גם כחמול גם שלשום), ja schon von dem Augenblick an, da du zu deinem Knechte geredet, gezeigt hat.“ Schon das erste Wort Gottes, das göttliche אני v. 6 hatte ihm seine Kleinheit und Ohnmacht zum Bewußtsein gebracht, und wie

Wunder mit der Wandlung des Stabes Ahrons, der zum Blühen kommt (Nu 17_{16ff.}).

¹ Der „Aussatz“ ist ein Erbleichen vor Gottes zürnendem Anfahren. צרעת ist Blutschwund wie יב Samenschwund, ein drohendes Versiegen der beiden Lebenssäfte דם und זרע, ein Anfang zu Tod und Ausrottung. Dies ist der Schlüssel des ganzen Gesetzes Lev 12—15 und aller Einzelheiten.

er ihm schon damals sein **אנכי** menschlicher Verzagtheit entgegen-
 gesetzt hatte, so zieht er sich, nachdem sein dritter Versuch miß-
 lungen, wieder darauf zurück: was soll ich sagen, was soll ich reden
 (**אנכי . . . אנכי**). Denn auch die kleinen Wunder helfen ihm nicht
 darüber hin, daß seine Aufgabe nach der ausführlichen Anweisung,
 der gegenüber jene nur eine beiläufige Beruhigung waren, anscheinend
 im Wesentlichen darin bestehen soll, zu r e d e n: so sollst du zu den
 Israeliten s a g e n — versammle die Aeltesten und s a g e ihnen
 — geht zu Pharao und s a g e t ihnen. Er aber will von Taten hören.
 — Dreimal nennt sich Mose vor Gott **עבדך**, wo ihn die Größe Gottes
 oder seine eigene Schwäche überwältigt (hier, Nu 11₁₁, Dt 3₂₄). Ist
 es der überschwänglichste Vorzug, so hat er doch auch seine
 Schattenseite, was aus dem zaghaften menschlichen **אנכי** klingt.
 Ueberhaupt stimmen die beiden Ich nur zusammen, wenn das gött-
 liche auf das menschliche antwortet, nicht umgekehrt. Jedoch
 soll das **עבדך** auch den Widerspruch abmildern. Noch einmal ant-
 wortet Gott, zwar noch ruhig, aber schon schärfer verweisend, hoheit-
 voller tadelnd und dem zaghaften menschlichen das allmächtige
 göttliche Ich entgegensetzend: „wer machte einen Mund dem Men-
 schen oder wer macht stumm oder taub oder sehend oder blind,
 nicht Ich, Iahv?“ In den Gegensätzen: taub (stumm) — redend:
 blind — sehend liegt das geläufige Begriffspaar Sehen und Hören.
 Da anders die Blindheit nicht angebracht wäre, so ist es auf Mose
 gemünzt: wer hat ihm Ohren und Augen gegeben, diese Erscheinung
 zu sehen und die Botschaft zu hören? Also soll er seinen Gesandten
 nicht auch beredt machen können, er der überhaupt dem M e n s c h e n
 einen Mund gemacht? Hatte sich Mose mit seinem **עבדך** klein ge-
 macht, so macht ihn Gott mit **אדם** noch viel kleiner, um ihn aber
 eben dadurch, daß er ganz und gar ein Geschöpf Gottes des All-
 mächtigen ist, aufzurichten und stark zu machen. Ganz nebenher
 bricht hierbei als **selbstverständlich** der Gedanke hervor,
 daß der Gott Israels und Moses, daß der Gott der Erzväter der
 Schöpfer der Welt und d e s Menschen ist. „Also geh! (**לך**), so jetzt
 der kurze gemessene Befehl nach dem sanfteren (**ואשלחך**) **לך** v. 10
 und der Anweisung (**ואספת**) **לך** v. 16) und Ich (**אנכי**) werde mit
 deinem Munde sein und dich (ohne daß du aus Eigenem irren kannst,
 wie der Priester oder Lehrer einen Fragenden — **והוריתך**) unter-
 weisen, was du reden sollst.“ — Vierte Niederlage Moses.

Jetzt weiß Mose nichts mehr zu sagen und da es immer wieder
 beim Reden bleibt und die für ihn kahle Zusage Gottes „mit seinem
 Munde zu sein“ ihn wieder gänzlich zum Anfange („ich werde mit
 dir sein“) zurückwirft, so kehrt auch er zu dem göttlichen Anfangs-

wort **ואשׁלחך** zurück, um es nun, wonach sein Sinn von Anfang an stand, geradezu mit einer flehenden Absage zu versuchen: „Verzeih, o Herr, sende doch irgend einen andern!“ Da entbrennt der Zorn Gottes. Nun gut, so soll ein anderer reden: Ahron, dein Bruder. Dir bleibe nur der Stab, mit dem du die Zeichen tust. Es geht, auch wenn du gar nicht sprichst. Jetzt ist die Rede (die für die ganze spätere Stellung von Mose und Ahron maßgebend ist und samt den kritischen Einwänden später einmal zu behandeln sein wird) so gemessen, daß Mose keine Einwendung mehr wagt und auch nicht mehr zu machen wüßte, da er ja in allem, was er offen vorgebracht hat, endgültig widerlegt ist und befriedigt sein muß. So gibt er denn nach. Gottes Ruf ist zu mächtig, er muß ihm folgen. In dem schweren Ringen hat Gott das letzte Wort behalten (wie es dafür einst Mose behalten soll 32ff.) und beider erstes Wort ist jetzt zu vollem Recht gekommen: Mose, Mose! — Hier bin ich!

Das ist der Sinn der Berufung Moses Ex 3, 4, und in dem Zusammenhang des Ganzen ist diese Ueberwindung kleingläubiger Zaghaftigkeit durch Gottes hoheitsvolle aber trostreiche Zurechtweisung, ansteigend von heiterer Nachsicht bis zum zürnenden Tadel, ein anmutiges und bedeutungsvolles Vorspiel zu dem gewaltigen Dialog zwischen Pharaos Trotz und Gottes überwältigender Gegenrede in den Donnerschlägen seiner Wunder. Zugleich ist es eine Rechtfertigung aller künftigen wahren Propheten. Das israelitische Prophetenamt ist nicht eine angemessene Würde, sondern ein jedes Widerstreben zwingender Ruf Gottes. Mose ist der Vater aller Propheten, wenn zwar diese Darstellung seiner Berufung gegen die gewaltsamen und dämonischen Erlebnisse anderer gemildert und abgeklärt erscheint (vgl. aber Jes 6 gegen 9₁₁).

Nunmehr ist uns auch der Weg zum genaueren Verständnis der zweiten Rede und Gegenrede gebahnt. Moses Einwand 3₁₃ lautet: siehe ich komme (= nehmen wir an, stellen wir uns vor, ich komme)¹ zu den Kindern Israel und sage ihnen: der Gott eurer

¹ Ein quellenkritisches Argument, das nach manchen gleich hinter dem Wechsel der Gottesnamen kommen soll, ist der angeblich nach verschiedenen Verfassern wechselnde Gebrauch von **אני** und **אנכי**. Nun findet sich, um nur dies Eine anzuführen **הנה אני** mit folgendem Part. durch alle Bücher des A. T. von den ältesten bis zum jüngsten: Gen 24₁ 3₄₇, 25₃₂, 48₂₁, 50₅, Ex 3₁₃, 4₂₃, 7₁₇ 27, 8₂₃, 19₉, 23₂₀, 34₁₀, Ri 6₃₇, I S 3₁₁, 24₅, Jes 54₁₁, Jer 6₁₉, 7₁₁, 18₁₁, 50₉, Hos 2₁₆, Am 2₃, 9₉ Sach 11₁₆, 12₂, Mal 3₂₃, I Chr 17₁, hingegen **אני** nur Ez 37₅ 12₁₉ 26, II Chr 2₃₈, **יהנה אני**, Gen 28₁₅, Ri 7₁₇, I S 10₈. Niemand aber findet sich **אני** vorangestellt wie **אני הנה** Nn 18₉, Gen 17₄, Jer 1₁₈ **אני הנה**, Gen 6₁₇, 9₉, Ex 14₁, Jer 26₄. Ich finde ferner nur vier Mal **אני** mit folgendem **י** Jos 24₁₅, Ri 7₁₇, 11₃₇, II S 3₂₈, wo das zweite Glied ohne

Väter hat mich gesandt, und sie werden zu mir sagen: was ist sein Name (מה שמו)? Was werde ich ihnen sagen? Hier ist der springende Punkt. Die Kritik findet in den beiden Worten מה שמו, und zwar scheint ihr eine andere Auffassung gar nicht denkbar, die Frage, wie Gott heiÙe, wie sein Name laute. Wie sehr sie jeder gesunden Logik widerstreitet, ist bereits zu Anfang gezeigt worden. Ebenso unzutreffend und nichtssagend ist sie in dem Zusammenhang der Unterredung, wie wir ihn nunmehr erkannt haben. Nicht minder hinfällig ist sie nach der sprachlichen Seite. Wenn auf מה ein Substantiv folgt, so ist dies niemals eine Frage nach dem Namen des Substantivs, den man noch nicht kenne — denn wie könnte man ihn sonst schon aussprechen? — sondern sie fragt nach Sinn und Bedeutung des Namens, den sie bereits kennt und ist meist von einem Affekt begleitet: der Verwunderung, des Vorwurfes, der Herausforderung, der Geringschätzung, aber auch der Hochschätzung und des Preises. מי und מה können Superlative nach oben wie nach unten sein. Der Hebräer (auch der Araber, in gewissem Sinne alle Sprachen und jedes lebhaftes Temperament) lieben es, Affekte in Fragen zu kleiden. Z. B. Gen 21₂₉ מה הנה שבני כבשות האלה, was für eine Bewandnis hat es mit diesen sieben Schafen? Nu 13_{19f}. ומה הארץ, welcher Art ist das Land? II K 23₁₇ מה — מה שני ויתים האלה, was bedeutet das Mal? Sach 4_{11f}. מה הדבר הזה וג' שתי שבלי היותים, cfr. I S 3₁₇, 6₄, Jer 23₃₃; 18₁₄ ומה הערות וג' מה האבנים האלה, II S 12₂₁ מה הדבר הזה, Ez 33₂₀, Sach 13₆ — Gen 37₁₀ מה החלום הזה, was soll dieser Traum? Bildest du dir etwa ein . . . Jos 22₁₆, Ri 8, I S 29₃, Ez 12₂₂, Neh 13₁₇ — Est 5₃. 6, 7₂, 9₁₂ מה שאלהך ומה בקשתך fordere und bitte nur, so viel es auch sei! Gen 18₁₈ — Gen 15₃ מה תתן לי = für mich hat es ja doch keinen Wert, 31₃₆ מה פשעי = für mich hat es ja doch keinen Wert, 37₂₆ מה בצע (= Mal 3₁₃, ψ 30₁₀), I K 9₁₃ מה הערים האלה was sind das für elende Städte? II K 8₁₃ מה עבדך הכלב, מה אנוש 8₅, 144₃ מה אדם cfr. Job 6₁₁, 7₁₇, 15₁₄, 21₁₅. 21, 26₁₄, 27₈, Koh 1₃, 3₉, 5₁₀. — Bisweilen soll die Frage nur eine die bestätigende Antwort erwartende Anknüpfung zu weiterer Rede sein: Gen 46₃₃, 47 מה מנשיכם = nicht wahr, ihr seid Hirten? (wie Pharao schon vorher von Joseph erfahren hatte) wie 3₉ איכה nicht

Selbständigkeit ist. Wo diese aber gewahrt werden soll, stets אֲנִי z. B. Gen 31₄₄, I S 20₂₃, II K 9₂₅, אֲנִי וְהוּא Gen 41₁₁, אֲנִי וּבֵיתִי Gen 34₃, אֲנִי וְאֶמְךָ Gen 37₁₀, אֲנִי וְעַמִּי Ex 33₁₆, אֲנִי וּמְקֵנִי Nn 20₁₉ u. dgl. Richtig ist nur, daß in späterer Zeit unter dem Einfluß des Aramäischen אֲנִי verschwindet, wie אֵל vor עַל, aber für den Pentateuch kommt dies noch nicht in Betracht.

= wo bist du? ich weiß es nicht, sondern = ich weiß, wo du bist, du hast dich versteckt, warum tatest du es? 4, **אי הכל אחיך**¹. Ja sogar an Ort und Stelle haben wir ein besonders drastisches Beispiel, denn 4₂ fragt Gott **מה זה בידך** und Moses antwortet: „ein Stab“. Als wenn Gott das nicht gesehen hätte! Die Frage hat nur den Zweck, den bisherigen Tatbestand erst durch den eigenen Mund des Beteiligten bestätigen zu lassen, damit die Umwandlung nachher um so eindrucksvoller sei und nicht bestritten werden könne. Ebenso ist Gen 32₂₇ zu beurteilen. Es ist die der unsrigen ähnlichste Stelle, insofern es die einzige ist (neben Spr 30₄, worüber u.), bei der das Nomen gleichfalls **שם** ist. Trotz seiner Frage **מה שמך** weiß der Mann sehr wohl, wie Jakob heißt. Aber es soll die Anknüpfung für die folgende Namensänderung sein = nicht wahr, dein Name ist doch Jakob? wie es 35₁₀ geradezu heißt **שמך יעקב**. Hingegen den Engel, dessen Name Jakob nicht weiß, fragt er förmlich (**וישאל יעקב**): sage mir doch (**הגידה נא לי**) deinen Namen. Jedoch darf man aus den soeben besprochenen Stellen 4₂, Gen 32₂₇ nicht den falschen Schluß ziehen, daß etwa die Israeliten mit ihrer Frage gleichfalls eine Aenderung provozieren wollten, indem sie hätten sagen wollen: Heißt er nicht Ivh, heißt er noch immer Ivh und nicht anders? Er ändere seinen Namen d. h. sich, das wird uns glauben machen, daß sich auch unser Geschick ändert! Dies hieße die Rollen vertauschen, denn es ist ja nicht Mose, der seinen Stab und Jakob, der seinen Namen ändert, abgesehen davon, daß kein anderer Name die Israeliten tatsächlich weiterbrächte. Schließlich muß man fühlen, daß wie die Frage der Israeliten nicht mit **ואמרו לי**, sondern mit **אי זה השם אשר אנכי להם** einzuleiten wäre, so die Frage Moses

¹ Dieser Redeweise bedient sich sogar die juristische Formelsprache. Die Formel für die Ueberführung der unmöglichen Zeugen (**עדים זוממים**) beginnt: **היאך אתם מעידים**. Ein anvertrautes Pfand (**פקרון**) fordert der Depo- nent von dem Depositär (**שימר**) mit den Worten zurück: **היכן פקרוני**: z. B. Mischna Scheb. VIII₁ff. **היכן שירי שנכת** (I). Daraus versteht man erst recht die Antwort Kains (die gleichfalls in einer affektvollen Frage besteht) **השומר אחי אנכי**. Es ist wieder eines der zahlreichen Beispiele (die ich für die Josephs- geschichte in „Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch“ 1916, p. 64ff. aufgedeckt habe), wie die Erzählung von Begriffen und Formeln des Rechts durchzogen ist.

(Fortsetzung folgt)

Kindersegen und Kinderlosigkeit im altrabbinischen Schrifttume.

Von L. Wiesner in Wien.

1. Kapitel: Zweck und Ziel der Ehe — Kindersegen.

Die Institution der Ehe wird in der Bibel stillschweigend vorausgesetzt. Das 7. und 10. Wort des Dekaloges hat sie zur Voraussetzung. Die religiöse Pflicht, eine Ehe zu schließen, statuieren die Lehrer auf Grund der in Form eines Segens gehaltenen Worte der Schrift „seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde“ (Gen 1₁₈). Mehrfach wird auch auf das Prophetenwort hingewiesen: „Nicht zur Oede schuf er sie“ (die Erde), „zum Bewohnen bildete er sie“ (Jesaia 45₁₈), und daraus die Verbindlichkeit der Eheschließung zum Zwecke der Fortpflanzung hergeleitet¹. Die Weisen der Schule Schammais verstehen dieses Wort in dem umfassenden Sinne: der ganzen Schöpfung Zweck, nicht nur des Menschen allein, war nichts anderes, als Fortpflanzung und Vermehrung². Die jüdische Ehe stellt sich im Sinne der rabbinischen Lehre als eine Institution dar, welche neben der engsten geselligen und geistigen Verbindung zu dauernder Lebensgemeinschaft und gegenseitiger Unterstützung und Hilfeleistung in allen Lebensverhältnissen (Gen 2₁₈) die Fortpflanzung und damit die Erhaltung der Gattung zu ihrem höchsten und heiligsten Ziele hat³. Auf der Basis ethischer Prinzipien beruhend, greift die jüdische Ehe über die bloße Befriedigung der Sinnlichkeit hinaus und fordert die sexuelle Anlage für den Dienst der kosmopolitischen Zwecke der Schöpfung an. Vermöge ihrer Bestimmung, dem Zwecke der Schöpfung Bestand und Dauer zu verbürgen, entkleidet sie den tierischen Trieb seiner Niedrigkeit und erhebt ihn zu einem ethischen und sittlichen Faktor ersten Ranges. Der sogen. „böse Trieb“ ist es, bemerkte ein Lehrer in frappierender Antithese, auf welchen das Prädikat „sehr gut“ hinzielt, welches der biblische Bericht unter das vollendete Schöpfungswerk setzt. Ohne diesen Trieb müßte die Erde zur Oede werden, kein Mensch würde ein Haus bauen, keiner eine Ehe schließen und sich fortpflanzen⁴. Was der Ehe ihre hohe Bedeutung verleiht, ist, daß sie unmittelbar als göttliches Werk erscheint; denn seit der Vollendung des Schöpfungswerkes beschäftigte sich Gott einzig und allein mit Eheschließungen, mit anderen Worten: er sorgt durch den der Eheschließung zugrundeliegenden Zweck für die Erhaltung

¹ Edujoth I., 13, Gen. r. 19, 5.

² Edujoth I., 13.

³ Tur Eben haeser Kap. I.

⁴ Gen. r. IX, 7, Koh. r. zu III, 2.

seines Werkes¹. Gottgefälliger als selbst der Bau des Tempels ist das Gebot der Fortpflanzung, denn diese ist die Vorbedingung zur Erhaltung des Weltenbaues². Es ist gestattet, sich auch des kostbaren Gutes einer Thorarolle zu entäußern, wenn die Schließung einer Ehe dies notwendig macht³. Erscheint dereinst der Mensch vor dem höchsten Richter, so wird er unter den ersten Fragen auch die zu beantworten haben, ob er durch Gründung einer Familie zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes beigetragen habe⁴. In der Tat wurde diese Pflicht innerhalb des Judentums in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt und gewürdigt. Sie wurde nicht als Sache der Einzelnen angesehen, sondern als ein das Gesamtinteresse berührendes Moment behandelt. Zählt doch „Hachnassath Kallah“ (Ausstattung einer Braut) zu den allgemeinen jüdisch-sozialen Pflichten. Bezeichnend für die jüdische Auffassung ist es jedenfalls, daß der Wunsch des Eheglückes schon dem Kinde in die Wiege hineingelegt wird. Die drei höchsten Lebensgüter, welche die Umstehenden den Eltern für den neuen Weltbürger bei dessen Aufnahme in den Bund Abrahams wünschen, sind die drei großen jüdischen Ideale: Thora, Eheglück und verdienstliche Werke⁵.

Ob die Pflicht der Eheschließung zum Zwecke der Fortpflanzung nur dem Manne allein oder auch der Frau obliege, darüber wurde bereits unter den Lehrern der Mischna diskutiert. Aus der Pluralform „Seid fruchtbar usw.“ schließt ein Lehrer, daß Mann und Frau in Hinsicht dieser Pflicht gleichzustellen sind⁶. Immerhin bleibt es die Hauptbestimmung der Frau, die von der Vorsehung zu diesem Zwecke mit Anmut und Schönheit ausgestattet wurde, den Mann anzuziehen, Kinder zu haben und sie zu pflegen⁷. Einem Manne ist es untersagt, eine Ehe einzugehen, welche von vorneherein die Erreichung des Zweckes der Fortpflanzung ausschließt, es sei denn, er besitze bereits aus einer früheren Ehe Kinder. Er darf demgemäß keine weibliche Person heiraten, der wegen zu niedrigen oder zu hohen Alters oder wegen geschlechtlicher Abnormität (Ajlonith) die Fähigkeit abgeht, Kinder zu bekommen⁸. Erweist sich eine ohne Vorbehalt

¹ Numeri r. III, 6. ² Jer. Kethuboth V, 7. ³ Megilla 27a. ⁴ Sabbath 31a.

⁵ Sabbath 137b, vergl. Tosephta Berachoth VII, 12 = 16⁴, Koh. r. zu III, 2, Jer. Berachoth IX, 3.

⁶ M. Jebamoth VI, 6. — Die Halacha entschied gegen diese Auffassung.

⁷ Taanith 31a, Kethuboth 59b.

⁸ Jebamoth 61a b, Tosephta Jebamoth VIII, 4 = 249²¹. — Die späteren Dezisoren bekundeten jedoch diesbezüglich in der Praxis eine mildere Auffassung und ließen derartige Eheschließungen gewähren, da es ihnen widerstrebt, in neugeschaffene Familienbeziehungen einzugreifen (Moses Isserles. Eben haeser I. § 3).

geheiratete Frau als Ajlonith, so verliert sie den Anspruch auf Ausbezahlung der Kethuba¹. Für eine Frau hingegen bildet die Sterilität des Mannes kein Ehehindernis². Das alte Rom ging in dieser Hinsicht allerdings weiter, da Kaiser Leo auch den Frauen die Ehe mit Spadones verbot³. Im Gegensatz jedoch zu einer Welt, in welcher gesteigerte Lebenslust zu den niedrigsten Verirrungen führte⁴, stehen die Rabbinen mit ihren Lehren, daß jede Ausschreitung und jeder Versuch, den Gesetzen der Natur entgegenzuwirken und ihre Absicht auf Fortpflanzung auf Vermehrung zu vereiteln, sündhaft und verwerflich sei. So ist die Kastration nach talmudischer Auffassung verboten und darf selbst an Tieren, welcher Art immer, nicht vorgenommen werden⁵. Nur im alten Rom, wo die Eltern über das Leben der Neugeborenen verfügten, konnte auch zu dem unnatürlichen Mittel gegriffen werden, ihre unerwünschte Geburt zu verhüten. Dagegen erschien es der ganzen jüdischen Denkweise als etwas ungeheuerliches, daß eine jüdische Frau zu dem Zwecke, ihre körperliche Schönheit zu erhalten und sich der Wollust unausgesetzt ergeben zu können, ein Mittel anwende, um die Konzeption zu verhüten oder Sterilität hervorzurufen⁶. Josephus sagt: „Den Weibern ist es verboten, die Leibesfrucht abzutreiben oder sonst zu vernichten; wird eine dabei ertappt, so soll sie als Kindermörderin angesehen werden, weil sie ein Leben im Keime erstickt und die Nachkommenschaft verringert hat⁷. Michaelis⁸ meint, daß von diesem

¹ Tosephta Kethuboth 1, 3 = 260³¹.

² Tosephta Jebamoth VIII, 4 = 249²², s. M. Jebamoth VI, 6 und Anmerkung 6 auf S. 35. ³ Schuch, Privataltertümer 509.

⁴ [Aber durchaus im Einklang mit der Ethik der stoisch-kynischen Populärphilosophie, die den Zweck der Ehe vielleicht noch einseitiger in die Kinderzeugung setzte und auch in der Motivierung, der Besorgnis vor der „Verödung und Entvölkerung der Städte“, mit den Rabbinen zusammentrifft. Vgl. Philons Schrift: Ueber die Einzelgesetze III § 32 ff. und meine Anmerkungen zur Uebersetzung dieser Stelle (Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur II S. 192 ff.). I. H.]

⁵ Sifra, Weiß 99a.

⁶ Vergl. Jebamoth 34b, Gen. r. 23, 2, Wunderbar, bibl. talmudische Medizin, VI. Abt., Seite 24. Vergl. Jer. Jebam. VI. 5.

⁷ Gegen Apion II, 202: s. Zipser, Des Flavius Jos. Werke, S. 164. [Freilich beweist Josephus für das rabbinische Judentum nicht viel: er verschärft nicht selten die Familiengesetze, um aufsittenstrenge Kreise innerhalb des Heidentums Eindruck zu machen. Aehnliches gilt von den Ausführungen Philons über Abtreibung (es ist nur von solcher, die gegen den Willen der Mutter erfolgt, die Rede) und Aussetzung: Ueber die Einzelgesetze III § 108 ff. Die Anmerkungen zu meiner Uebersetzung zeigen, wie groß hier der Gegensatz zwischen Judentum und Durchschnittsgriechentum war. I. H.]

⁸ Mag. der Wissenschaft, 4. Jahrg.

Verbrechen nur deshalb in den talmudischen Schriften so wenig die Rede ist, weil es bei den alten Juden gar nicht bekannt war. Nur wenn eine nochmalige Geburt für die Frau eine Gefahr befürchten läßt, erscheint dies als Moment, bei welchem die Verhütung der Konzeption in Erwägung gezogen wird¹. Gilt das Gesagte in Ansehung der Frau, der, wie wir bereits bemerkt, nach Ansicht der meisten Rabbinen die gesetzliche Verpflichtung der Fortpflanzung und Vermehrung nicht obliegt, so ist dem Manne der Gebrauch eines jeden auf Sterilität abzielenden Mittels ausdrücklich strengstens verboten². Ein Mann, der an die Frau Bedingungen stellt, die auf die Verhütung der Konzeption abzielen, wird zur Lösung der Ehe und Zahlung der Kethuba verhalten³. Jede Kohabitation, die nicht dem Zwecke der Ausbreitung des Menschengeschlechtes dient, wird als Unzucht gebrandmarkt⁴. Es ist nach dem Gesagten klar, daß auch die Beeinträchtigung des Ehelebens anderer nicht minder sündhaft und strafbar erscheinen muß. Solche beschränkende Eingriffe in das Heiligtum des jüdischen Familienlebens, um es an den natürlichen Aeußerungen seiner gesunden Volkskraft zu verhindern, waren nicht selten und mußten das jüdische Volk umso tiefer treffen, als sein Wille zum gesunden Familienleben in der religiösen Weltanschauung stets einen starken und kräftigen Impuls hatte. Aus Anlaß einer solchen traurigen Situation war es, daß R. Jehuda Hanassi wehmütig ausrief: Wieviel Schuld hat diese frevelhafte Nation auf sich geladen, daß sie Israel gehindert hat, das Gebot der Fortpflanzung zu erfüllen⁵. Das grausame Gesetz Pharaos gegen die Israeliten bestand nach dem Midrasch nicht allein darin, daß er ihre Neugeborenen ertränken ließ, sondern ebenso darin, daß er die Neugeburten verhinderte, indem er Maßnahmen traf, welche

¹ Jebamoth 65b, vergl. über diese Frage die Respp. Chatham Sofer, Eben haeser Nr. 20, Akiba Eger Nr. 71 u. 72, Wolf Hamburger Nr. 2—3.

² Sabbath 109b. Tesephtha Jebamoth VIII, 4 = 249²² — Als solche Mittel wurden genannt das **כּוּס של עקרין** Becher der Unfruchtbarkeit oder Becher der Wurzeln: das Getränk bestand aus alexandrinischem Gummi, Alaun und orientalischen Gartensafran, welche pulverisiert mit Bier vermengt wurden; man kannte ferner noch ein **סמא דנפצא** (Nidda 30b), welches Frauen zur Verhütung der Konzeption anwendeten und **מֵיא דספּלי**, eine Abkochung von Dattelkernen (Gittin 68a). — Ploß (Das Weib, 4. Aufl. I., 520) ist im Irrtum, wenn er sagt: „Die Rabbinen geben einige Heilmittel (Poculum Sterilium) gegen Unfruchtbarkeit an.“ Das Poculum sterilium war kein Heilmittel gegen Unfruchtbarkeit, sondern ein Mittel, die Sterilität herbeizuführen.

³ M. Kethuboth VII, 5.

⁴ Jebamoth 61b.

⁵ B. Mezia 84b.

auf die Beschränkung der Fortpflanzung abzielten¹. Darum wird es den frommen Frauen in Aegypten als hohes Verdienst angerechnet, daß sie sich durch diese Maßnahme nicht abschrecken ließen und Mittel und Wege ersannen, die Fruchtbarkeit zu fördern². Auch die Söhne des Hohenpriester Eli sollen ähnliche Schuld auf sich geladen haben dadurch, daß sie die Darbringung der Taubenopfer, welche die Wöchnerinnen brachten, absichtlich zu verzögern pflegten und auf diese Weise die Frauen über die nötige Zeit hinaus im Heiligtume zurückhielten³. Ein Lehrer nimmt keinen Anstand, auch Josua nach dieser Richtung hin zu beschuldigen⁴.

Die Mindestzahl der Kinder, mit welcher das Gebot der Fortpflanzung erfüllt erscheint, ist zwei, ein männliches und ein weibliches⁵. Es wurde jedoch niemals eine scharfe Grenzlinie gezogen zwischen der absoluten Erfüllung der formulierten Gesetzespflicht und den darüber hinausgehenden Anforderungen des sittlichen Pflichtbewußtseins. Ein Zweikindersystem wurde daraus nicht hergeleitet. Ausrufe wie: Herr, halte ein mit deinem Segen! wurden nicht vernommen. In gewöhnlichen Zeiten fiel die Sorge um die Erhaltung einer zahlreichen Kinderschar nicht allzuschwer ins Gewicht, man ging über sie vertrauensvoll hinweg, indem man sprach: Derselbe (Gott), der das Leben schenkt, spendet auch die Nahrung.

Daher empfand man auch in dürftigen Verhältnissen eheliche Fruchtbarkeit als Glück. In Zeiten der Hungersnot allerdings, in welchen die Existenzbedingungen allgemein erschwert sind, wird auch von den Lehrern eine weise Einschränkung der Fortpflanzung empfohlen, um einer Uebervölkerung vorzubeugen⁶. Wir begegnen kleinen poetischen Gebilden im Gewande der Sage, durch welche die Lehrer eine zu ihrer Zeit vielleicht mehr als akademische, in das Eheleben tief eingreifende Frage in volkstümlicher Weise zur Lösung bringen wollten. Zwischen Lemech und seinen Frauen wäre ein Ehekonflikt ausgebrochen. Diese weigerten sich, im Hinblick auf die bevorstehende Sintflut, die ehelichen Pflichten zu erfüllen, indem sie sagten: Wozu sollen wir für den Fluch der Sintflut Kinder gebären⁷? Ueber Vorschlag Lemechs begaben sie sich zum Urahn Adam

¹ Tanchuma 130a. ² Daselbst, Sotah 11b.

³ Jer. Kethoboth VIII, l. Jer. Sotah I, 4, Gen. r. 85, 12, Sabbath 55b, Midr. Sam. c. 7, vergl. auch Agad. Bereschith s. 41. ⁴ Erubin 63a.

⁵ Nach Hillel (M. Jebamoth VI, 6); Schammai forderte zwei Söhne.

⁶ Jer. Taanith, l., 6. Gen. r. 31, 12; 34, 7; b. Taanith 11a.

⁷ [Bekanntlich gibt Paulus der Ehelosigkeit den Vorzug — mit Rücksicht auf den bevorstehenden Untergang dieser Welt. I. H.]

und riefen ihn als Schiedsrichter an. Adam mißbilligte das Vorgehen der Frauen, den Absichten der Vorsehung vorgreifen zu wollen, und sagte zu ihnen: Ihr habet das Eurige zu tun, sowie Gott das seinige tut¹. Eine zweite Sage mit derselben Tendenz lautet: Als Pharao den grausamen Befehl erließ, die neugeborenen Kinder der Israeliten in den Nil zu werfen, trennten sich Amram und die hervorragenden Männer seiner Zeit von ihren Frauen, indem sie sprachen: Unsere Bemühung, das Geschlecht zu erhalten, ist ja doch vergebens. Daraufhin trat Mirjam, schon als Kind von prophetischem Geiste inspiriert, dieser Anschauung entgegen, und wies darauf hin, daß ein solches Vorgehen dem Wachstum des Volkes noch schädlicher wäre als die Maßregel Pharaos, weil sie nicht nur das männliche, sondern auch das weibliche Geschlecht mit Untergang bedrohe. Amram und seine Zeitgenossen vereinigten sich daraufhin wieder mit ihren Frauen². Daß die angeführten Sagen in den Zeitverhältnissen einen realen Hintergrund gehabt haben mögen, angesichts dessen selbst hervorragende Lehrer über den Fortbestand ihres Volkes mit Sorge erfüllt wurden und hinsichtlich des Gebotes der Fortpflanzung in einen schweren Gewissenskampf mit sich gerieten, beweist folgender, nur aus der überaus trüben Zeit heraus begreifliche Ausruf eines Lehrers: Seitdem sich die tyrannische Herrschaft immer mehr ausbreitet, uns schwere Gesetze auferlegt, unter uns Thora und Gebote abschafft und uns die Teilnahme an Beschneidungsfeierlichkeiten verbietet, sollten wir uns von rechtswegen das Verbot der Eheschließung auferlegen, damit die Nachkommenschaft Abrahams auf diese Weise von selbst aufhöre³. Aber selbst dieser Verzweiflungsruf ist nur ein weiterer Beleg für die aus unserer Zusammenstellung gewonnene Erkenntnis, daß die Fortpflanzung und Vermehrung auf ehelicher Grundlage als eine der höchsten religiösen Pflichten des Judentums angesehen wurde. Zum sinnfälligen Ausdrucke kam der auf Kindersegen abzielende Zweck der Ehe in mannigfachen Sitten und Bräuchen, welche die Eheschließung begleiteten. Die eheliche Verbindung mit einer Jungfrau fand in früherer Zeit am 5. Wochentage statt, weil, wie später begründet wurde, an diesem Tage der Segen für die Vermehrung der Fische ausgesprochen wurde⁴. Daher entwickelte sich der Brauch, kleine, auf Schnüren aufgezogene Fische vor dem

¹ Gen. r. 23, 4.

² Sotah 12a, Pesikta r. s. 43 = 180b, Exod. r. 1.

³ B. Bathra 60a, vergl. Tosephta Sotah XV, 10 = 322¹⁴.

⁴ Kethuboth 5a. Man bracht *דגה* *fruchtbar sein* mit *דג* *Fisch* in Zusammenhang.

Brautpaare auszustreuen¹. In Tur-Malka, einem Gebirge in Mittelpalästina, war es üblich, vor dem Brautpaare einen Hahn und eine Henne vor auszutragen, um sinnbildlich dem Wunsche nach zahlreicher Nachkommenschaft Ausdruck zu geben². Derselben Symbolik gehört auch der, wie es scheint, in Babylon allgemein geübte Brauch an, am Hochzeitstage oder einige Zeit vorher, Körner der bekanntlich schnellwachsenden Gerste in einen Blumentopf zu säen und diesen vor dem Brautpaare herzutragen³. Im Mittelalter wurde das Brautpaar nach vollzogener Trauung mit einem Ei und einer Henne bewirtet⁴. Der noch heute bestehende Brauch, die Trauungen unter freiem Himmel vorzunehmen, hat gleichfalls seinen Grund in dem Wunsche, es möge die Verheißung Gottes an Abraham, seine Nachkommen gleich den unzählbaren Sternen zu vermehren, in Erfüllung gehen⁵.

Bleibt eine Ehe nach zehnjährigem Bestande kinderlos, so ist der Mann zum Eingehen einer zweiten Ehe verpflichtet. Diese Bestimmung wird von dem Verhalten Abrahams hergeleitet, der nach zehnjähriger Ehe mit Sarah die Hagar zum Weibe nahm⁶. In der Praxis wurde diese Bestimmung nie strenge gehandhabt. Schon im 3. Jahrhundert finden wir unter den Gelehrten eine Kontroverse darüber, ob die Gerichtsbarkeit, falls sich der Mann nicht scheiden lassen will, einzugreifen habe oder nicht⁷. Ueber einen Fall von Kinderlosigkeit nach zehnjähriger Ehe wird uns folgendes erzählt: In Sidon erschien eines Tages ein Ehepaar vor R. Simon b. Jochai mit der Absicht, sich scheiden zu lassen, weil es schon zehn Jahre miteinander lebte, ohne daß seine Ehe mit Kindern gesegnet worden wäre. Der weise Lehrer merkte, daß beiden Ehegatten die Trennung schwer falle, und sagte: es wäre billig, daß ihr euer eheliches Leben in derselben Weise beschließet, wie ihr es begonnen habet. Bei einem Gastmahle habt ihr eure eheliche Verbindung gefeiert, ein Gastmahl bezeichne auch eure Trennung. Der Vorschlag fand Beifall, und das Ehepaar veranstaltete ein glänzendes Gastmahl, um den Schmerz der Trennung zu betäuben. Durch reichlichen

¹ Semachoth VIII.

² Gittin 57a.

³ Kethuboth 8a, Ab. Zara 8b, Aruch s. v. אַסִּינְתָא, Perles, Monatsschr. 1860, s. 348.

⁴ Maharil Hilch. Nissuin. Lichtschein, Die Ehe nach mosaisch talmudischer Auffassung, irrt, wenn er glaubt, das Ei sei hier ein Zeichen der Trauer.

⁵ Eb. haeser Kap. 61, § 1.

⁶ M. Jebamoth VI, 6, Tosephta Jebamoth VIII, 4 = 249²⁶, Gen. r. 45. Anf.

⁷ Kethuboth 77a, s. Eben haeser, Kap. 154, § 10.

Weingenuß wurde der vornehme Sidonier in eine fröhliche Stimmung versetzt, und im geeigneten Momente erbat sich die Frau von ihrem Manne ein Andenken zum Abschiede. Der Mann sprach: Suche Dir das Teuerste und Kostbarste in meinem Hause aus und nimm es bei deiner Rückkehr in dein Vaterhaus als Andenken mit. Als das Gastmahl zu Ende war, kam der gesteigerte Weingenuß beim Manne zur Wirkung und dieser verfiel in einen tiefen Schlaf. Auf einen Wink der Frau hoben die Diener das Bett mit dem schlafenden Herrn und trugen es in ihr Elternhaus. Um Mitternacht erwachte der Mann und fragte, wo er sich befinde. Die Frau antwortete: Du bist in meinem Elternhause. Du hast mir gestern die Erlaubnis gegeben, dasjenige in mein väterliches Haus zu tragen, was mir das Liebste und Kostbarste in deinem Hause ist; nun gibt es auf der ganzen Welt nichts, was mir teurer und kostbarer wäre, als du, und ich habe daher dich in mein väterliches Haus tragen lassen¹. Außer diesem Berichte wird in der talmudischen Literatur nur noch ein Fall von Ehescheidung infolge Kinderlosigkeit erwähnt. Ein sehr frommes Ehepaar beschloß angesichts der Erfolglosigkeit seines Ehelebens auseinanderzugehen. Der Mann geriet bei seiner Wieder-
verheiratung in die Gewalt einer gottlosen Frau und wurde schlecht, die Frau heiratete einen gottlosen Mann, der durch sie gebessert wurde. Daraus ist zu ersehen, so schließt dieser Bericht, daß alles von der Frau abhängt².

2. Kapitel: Die Ehelosigkeit.

In der Erkenntnis, daß reicher Kindersegen die natürliche Vorbedingung für das Wachstum der Familie, für das Gedeihen und den Fortbestand des Volkes und der Menschheit bilden, daß hingegen der Hang zu Ehelosigkeit ein Zeichen des Niederganges und Verfalles ist, stehen die Rabbinen nicht an, die Ehelosigkeit auf das Schärfste zu verurteilen. Sie wetteifern förmlich miteinander im Gebrauche drastischer Bezeichnungen, in Strafandrohungen und Ausfällen über den Stand der Ehelosigkeit. Derjenige, der zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nicht beiträgt, ist gleichsam ein Blutvergießer, er verringert die Ebenbildlichkeit Gottes, ja er ist überhaupt kein Mensch³. Der Ehelose ist die Veranlassung, daß Gottes Herrlichkeit aus der Mitte Israels weicht⁴. Wer ehelos bleibt,

¹ Schir r. zu I, 4 s. v. ננילה. (Vgl. die Weiber von Weinsberg. I. H.)

² Genesis r. 17, 7.

³ Jebamoth 63 a. b. Zu dem Ausdrucke כל יהודי s. Bacher, Ag. Tann. I¹, 113, 4.

⁴ Jebamoth 64a, Vergl. B. Kama 83a, Sifre, Friedmann 23a.

macht sich einer Todessünde schuldig¹, er ist gleichsam als mit dem himmlischen Banne belegt zu betrachten². Der Tod der älteren zwei Söhne Ahrons erfolgte nur aus dem Grunde, weil sie sich nicht bestrebten, Nachkommen zu erhalten³. In ihrem Stolze auf ihre Priesterschaft glaubten sie, kein ihrer würdiges Mädchen zu finden und blieben unverheiratet⁴. Dem Könige Hiskia wurde nach seiner Erkrankung durch Jesaja der nahe Tod dafür angekündigt, daß er unvermählt war. Als Hiskia zu seiner Entschuldigung sagte, er glaube, daß ihm keine würdigen Söhne entstammen würden, erwiderte Jesaja: „Was gehen dich die Geheimnisse Gottes an? Du hattest zu tun, was deine Pflicht war“⁵. Von den alten Babyloniern hören wir, daß der unverheiratet sterbende Jüngling vom Zugang zur Totenwelt ausgeschlossen war⁶.

In der Tat finden wir unter den hunderterten von Lehrern und Personen, welche in Talmud und Midrasch genannt werden, mit einer einzigen Ausnahme, keinen, der ehelos geblieben wäre. Diese Ausnahme war Simon b. Asai, welcher aus Furcht, im Thorastudium gehindert zu werden, keine Ehe einging, wiewohl er selbst die Ehelosigkeit verurteilte. Entschuldigend sagte er: „Was kann ich tun, da meine Seele so sehr am Thorastudium hängt“⁷.

¹ Jebamoth 64a. ² Pesachim 113b. ³ Jebamoth 164a.

⁴ Psikta B. 172b, Tanchuma B. Achare, Tanchuma 164a.

⁵ Berachoth 10a, vergl. Josephus, *Altertüm.* X, 25 f.

⁶ Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Seite 318.

Ein interessantes Seitenstück zu den angeführten talmudischen Aussprüchen über Ehelosigkeit bildet eine nach Dio Cassius (56, 5) von Augustus an das römische Volk gehaltene Rede gegen das ehelose Leben (nach Wiesner, *Scholien* III 172 f.) Diese lautet: „Man nenne uns die größten Verbrecher, man stelle sie nicht etwa nur einzeln gegen das eurige, sondern vergleiche sie alle zusammengenommen mit ihm und dennoch wird das eurige beiweiten das größte sein. Grausamer Mord ist es, daß ihr überhaupt denen das Leben nicht geben wolltet, denen ihr es geben solltet; treulos seid ihr gegen eure Väter, deren Namen und Würden ihr mit euch absterben lasset. Ruchlos seid ihr, die ihr eure Geschlechter, die nach der Götter Willen in der Reihe der Dinge fortgehen sollten, vertilget und das größte Geschenk, das Götter den Menschen geben konnten, Menschennatur, verderbet und eben dadurch Tempel und Altäre selbst umstürztet. Ihr löset die Bande des Staates, an dessen Gesetze ihr euch nicht binden wollet, werdet Verräther am Vaterlande, das ihr entkräftet und unfruchtbar macht, ihr untergrabet den Grund desselben und entzieht ihm seine künftigen Bewohner.“

⁷ Jebamoth 63b, s. Bacher, *Ag. Tann.* I², 408². Ob die Lehrer R. Safra, Chananja und Oschaja, von welchen Pessachim 113b berichtet wird, daß sie zur Zeit ledig waren, es auch geblieben sind, ist nicht wahrscheinlich, da es vorkam, daß man erst im Alter von 30 oder 40 Jahren heiratete. Schir r. zu II 7, 3. Hymann, *Toldoth Tannaim Weamoraim* S. 116, identifiziert diesen

Für das Mädchen galt die Verhehlung im Judentum zu allen Zeiten als eine Selbstverständlichkeit; aus talmudischer Zeit ist uns kein Fall von unverhehlicht gebliebenen Mädchen bekannt. Hat deine Tochter das heiratsfähige Alter erreicht, sagte ein Lehrer, so verheirate sie und sei in Stand und Würden nicht allzu wählerisch¹. Die alte Jungfer als Typus ist den alten Rabbinen eine unbekannte Erscheinung. Der einzige Fall, auf den einmal ausgespielt wird, sei erwähnt. Mirjam, die Schwester Moses, war nach der Tradition von kränklichem und häßlichem Aussehen. Niemand wollte sie heiraten, weshalb sie längere Zeit einsam und verlassen blieb und mit „Azubah“, Verlassene, bezeichnet zu werden pflegte. Später wurde sie die Frau des Kaleb, Sohnes des Chezron (I Chronik 2₈). Da sprach Gott: Ich will ihr Kinder schenken, damit sie durch diese schön werde². Der Kindersegen wird den Mann mit der Häßlichkeit der Frau versöhnen.

3. Kapitel: Kindersegen.

Kinder sind schon nach den Aussprüchen der Bibel als ein Zeichen göttlicher Huld, als ein Geschenk Gottes zu betrachten. Sie sind die höchsten Güter. Sie bilden den wahren Reichtum des Menschen. Wenn Naomi ihr Schicksal beklagt, daß sie „voll weggezogen und leer heimkehre“ (Ruth 1₂₁), so meint sie damit nicht ihr Vermögen, sondern ihre Söhne und Töchter³. Das beim Abliefern der Zehentabgaben gesprochene Gebet: „segne dein Volk Israel“ (Deut 26₁₅) bezieht sich nicht auf Glücksgüter, sondern auf Söhne und Töchter⁴. Das Gebet des Jabez: wenn du mich segnest und mein Gebiet erweiterst (I Chronik 4₁₀) deutet R. Jehuda Hanassi: wenn du mich segnest — mit Fruchtbarkeit, und mein Gebiet erweiterst — mit Söhnen und Töchtern⁵. In den Worten: „wenn eure Kinder zu euch sprechen werden“ (Ex 12₂₆) erblicken einige Lehrer für die Zukunft Israels die frohe Botschaft, daß Israel zu allen Zeiten Kinder und Kindeskinde haben werde⁶. „Besser zwei als einer“ (Koh 4₉), d. h.: besser Mann und Frau als jedes allein für sich, der dreifache Faden (das. 1₂) das ist Gott, der sie

Oschaja mit dem Jer. Sanhedrin I, 2, erwähnten, von welchem daselbst berichtet wird, daß er während seiner Anwesenheit in Palästina die Tochter des Samuel b. Jizchak geheiratet hatte.

¹ Pessachim 113a. Vergl. Sanhedrin 76a, b.

² Exod. r. I, 17, Tanchuma B, Wajeze 10, Agadath Bereschith c. 48.

³ Ruth r. zur Stelle.

⁴ Maasser Scheni, V, 13.

⁵ Mechiltha Friedmann 60b, vergl. Temura 16a.

⁶ Mechiltha Friedmann 13a.

mit Kindern segnet¹. Kinder sind der Schmuck der Welt und der Frauen². Unter den zahlreichen Himmelschätzen gibt es nur drei, deren Obhut Gott niemand anvertraut und zu denen er die Schlüssel selbst verwahrt; der Schatz des Regens, der Schatz der Wiederbelebung der Toten und der Schatz des Kindersegens³. Es war der sehnlichste Wunsch des Ehemannes, Kinder zu bekommen und von diesen weitere Nachkommenschaft zu erhalten. Nur aus diesem Wunsche heraus erscheint den Lehrern die Ausdrucksweise Jakobs verständlich: Gib mir meine Frau, daß ich ihr beiwohne (Gen 29₂₁)⁴. Eine der quälenden Sorgen des Vaters einer Tochter war, sie könnte, wenn er sie verheiratete, kinderlos bleiben⁵. Andererseits versöhnte ihn der Gedanke, daß Töchter in der Regel früher als Söhne heiraten und dadurch eine raschere Vermehrung der Nachkommenschaft in Aussicht stellen. „Kommen Töchter auf die Welt, kommt Vermehrung auf die Welt“, sagte ein palästinensischer Lehrer mit Bezug auf Gen. 6₁₄⁶.

Die des Ehebruches unschuldig verdächtige Frau soll als Genugtuung für die Erniedrigungen, denen sie ausgesetzt war, sich des höchsten Glückes erfreuen: sie soll, wenn sie bis dahin kinderlos war, Kinder bekommen, und wenn sie bis dahin einzelne Kinder

¹ Koh. r. zur Stelle.

² Aboth VI, 8, Tosephtah Sanhedrin 11, 8 = 432^o, Jer. Sanhedrin XI, 3.

³ Taanith 2a, vergl. Midr. Tehillim zu 78. Pesikta r. 178a, Gen. r. 73, 4, Deuter r. 7, 6, Targum Jer. zu Wajeze. Vergl. Sanhedrin 113a.

⁴ Gen. r. 70, 18.

⁵ Sanhedrin 100b nach Ben Sira 42 (10—12).

⁶ B. Bathra 16b, vergl. Gen. r. 26, 4. Ich möchte hier auf eine etwas dunkle Stelle im Sifre hinweisen. Zu **ברוך מבנים אשר** (Deuter, 33, 24) hat Sifre: **אין לך בכל השבטים שנתברך בבנים כאשר**. Raši führt die Stelle an und fügt hinzu: **ואיני יודע כיצד**. Ramban will in I. Chr. 7₄, eine besondere Hervorhebung des Stammes Ascher und die Erfüllung des hier ausgesprochenen Segens erblicken. Mir scheint die Erklärung im Folgenden zu liegen. Im Gegensatz zu der häufigen Erscheinung, daß die Geburten von Mädchen mit weniger Freude begrüßt werden als die von Knaben, tritt R. Jochanan für eine höhere Wertschätzung des weiblichen Geschlechtes mit dem Argumente ein, daß Töchter Vermehrung bedeuten. Auf die Frage, warum dem Hiob nicht auch die frühere Zahl seiner Töchter verdoppelt wurde, antwortet er, daß dafür die Töchter Hiobs mit doppelter Schönheit ausgestattet wurden (B. Bathra 16b). Somit wird das Atribut der Schönheit als ein für das Moment der Vermehrung wichtiger Faktor angesehen. Nun waren nach aggadischer Auslegung die Töchter des Stammes Ascher, infolge des ihnen zu kosmetischen Zwecken reichlich zur Verfügung stehenden Oeles, von ausnehmender Schönheit, wodurch sie allgemein begehrt waren. (Gen. r. 71 Ende, 99, 12, Tanchuma, Wien, S. 58, Jalkut § 962 Ende.) Es konnte also nicht fehlen, daß der Stamm Ascher mit zahlreicher Nachkommenschaft gesegnet war.

gebar, mit Zwillingen gesegnet werden¹. Die Worte der Schrift: Und die Jungen (Kinder) magst du dir nehmen (Deut. 22₇), wollen sagen: dir werden bei Erfüllung des Gebotes der Freilassung der Vogelwutter Kinder zuteil werden². Die Ausübung der Tugend der Gastfreundlichkeit hat als Belohnung Kindersegens zur Folge, so bei Sarah, der Sunamiterin³ und Obed-Edom⁴.

Je größer die Zahl der Kinder, desto größer das häusliche Glück und desto höher das Ansehen des Familienhauptes im öffentlichen Leben. Bei den Bittgebeten, die neben den angeordneten Fasten aus Anlaß anhaltender Dürre abgehalten wurden, durfte nur ein Mann als Vorbeter fungieren, der mit großer Kinderzahl gesegnet war. Nur ein solcher wurde, vermöge der größeren Andacht, die man bei ihm voraussetzte, für würdig befunden⁵.

Kinder erscheinen als Wahrer des Friedens im Hause. Wo Kinder im Hause sind, da konzentriert sich alles Denken und alle Sorge auf sie, und sie lenken dadurch von Dingen ab, die sonst zu Aerger und Verdrießlichkeit Anlaß geboten hätten. Als die Tochter R. Gamaliels einen Sohn bekam und ihren Vater bat, ihr aus diesem Anlasse seinen Segen zu geben, sprach er: ich wünsche dir, daß Ausrufe wie „ach!“ und „o weh!“ in deinem Munde nie aufhören. Wie, fragte die Tochter, ist das dein Segen? Ja, sagte der Vater, solange dein Kind lebt, mögest du nicht aufhören zu rufen: ach, mein Sohn hat noch nicht getrunken, ach, mein Sohn hat noch nicht gegessen, ach, mein Sohn ist noch nicht ins Lehrhaus gegangen⁶. Bei Vorfällen, für welche sonst die Mutter verantwortlich gemacht würde, ist das unschuldige Kind eine Art Ableitungsobjekt. Wer hat diese Speise aufgegessen? Das Kind. Wer hat diesen wertvollen Gegenstand zerbrochen? Das Kind⁷.

¹ Berachoth 31b, Sotah 26a, Sifre (Friedmann) Deuter. 6b, Numeri r. 9, 41.

² Tanchuma Ki Theze 20a, Deuter. r. 6, 6. Midrasch Jelamdenu Ki Theze V (Editio Grünhut).

³ Tanchuma Ki Theze 19b.

⁴ Berachoth 63 b, s. Rasi, vergl. Jer. Chagiga II, 1.

⁵ M. Taanith II, 2. Taanith 16a.

⁶ Gen. r. 26, 4.

⁷ Gen. r. 73, 5. Noch merkwürdiger klingt der Segen, den zwei Gelehrte dem Sohne des R. Simon b. Jochai erteilten. Sie sprachen: Es sei der Wille Gottes, daß du säest und nicht erntest; daß du in dein Haus hinein, aus diesem aber nicht hinausbringest; daß dein Haus zerstört werde, deine Herberge aber bestehe; daß dein Tisch gestört werde und daß du kein neues Jahr erlebest. Bestürzt kehrte der Sohn zu seinem Vater zurück und sprach: Nicht allein, daß sie mich nicht gesegnet haben, so haben sie mich durch ihre Wünsche noch betrübt und wiederholte, die ihm erteilten Wünsche. Gib dich zufrieden, sprach der Vater; in dem tiefer liegenden Sinn dieser Worte sind tatsächlich

Nicht nur in dem eigenen Hause, auch zwischen Familien, die miteinander auf gespanntem Fuße leben, ist ein Kind zuweilen ein Friedensengel und vermittelt die Wiederaufnahme freundschaftlicher Beziehungen. Eine Frau schickte ihr Kind mit der Erubsspeise¹ zur Nachbarin, mit der sie in Feindschaft lebte. Die Nachbarin hob das Kind zu sich empor und umschlang und küßte es herzlich. Als das Kind seiner Mutter von der liebevollen Aufnahme, die es bei der Nachbarin fand, erzählte, sprach sie: Ich habe gar nicht gewußt, wie gut mir meine Nachbarin ist. Das führte zur Wiederversöhnung².

Als hohes Glück wurde es angesehen, im vorgerückten Lebensalter noch Kinder zu bekommen, besonders wenn die früheren Kinder gestorben sind. Auf solchen Fall wendete man den Spruch an: „Besser ist das Ende einer Sache als ihr Anfang (Koh 7₉)³“. Als Kuriosum wird berichtet, daß dem mehr als hundertjährigen R. Josua b. Karcha ein Sohn geboren wurde. Eines Tages wollten ihn R. Jose b. Jehuda und Rabbi aufsuchen, um ihn einen interessanten Fall zur Entscheidung vorzulegen. Ein Mann hatte nämlich das merkwürdige Testament gemacht, daß ihn sein Sohn erst dann beerben soll, wenn er (der Sohn) ein Schoteh, ein Narr, geworden sein wird. Als die zwei Gelehrten in die Wohnung des Rabbi Josua b. Karcha blickten, sahen sie den Greis auf Händen und Füßen umherhüpfen, einen Grashalm im Munde halten und seinem Söhnchen nachlaufen. Nachdem sie ihm den Fall vorgelegt hatten, sprach er lachend: die Antwort auf eure Frage, habt ihr bereits aus meinem sonderbaren Benehmen entnehmen können. Ein Mensch wird zum Narren, wenn er Kinder bekommt⁴. Vom

Segnungen enthalten; und zwar du sollst säen und nicht ernten, d. h., du sollst Kinder bekommen, diese aber nicht durch den Tod verlieren. Du sollst in dein Haus Schwiegertöchter bringen, es möge aber nicht der Fall eintreten, daß sie infolge des Todes deiner Söhne in ihr Elternhaus zurückkehren müßten. Du sollst deine Töchter aus deinem Hause in das Haus ihrer Ehemänner bringen, aber nicht durch den Tod ihrer Männer in dein Haus zurückbringen müssen. Dein Haus werde zerstört, damit ist das Grab gemeint, die Herberge hingegen, welche bestehen bleibe, ist das Leben hienieden, das einer Herberge gleicht. Dein Tisch werde gestört durch die Munterkeit einer zahlreichen Kinderschar. Endlich sollst du nicht genötigt werden, dich neuerdings zu verhelichen und gemäß der Vorschrift Deuter. 24₅ ein neues Jahr frei zu sein. (Moed Katan 9b, Tanchuma 7b.)

¹ Gemeinschaftspeise, durch welche alle Bewohner eines Hofes zu einer idealen Familie vereint werden, um Gegenstände aus dem Hause in den Hof und zurück am Sabbath tragen zu dürfen.

² Jer. Erubin III 2; VII 9.

³ Koh. r. zur Stelle. Jer. Chagiga II, I.

⁴ Schocher Tob zu Psalm 92₁₃, Jalkut Tehillim § 855,

Geiste der Wertschätzung des Kindes zeugen auch die Schriftdeutungen der Lehrer über die Freude Saras, Rachels und Hannas, als sie von Gott bedacht wurden¹.

Es konnte selbstverständlich nicht fehlen, daß auch Traumdeutungen sich im Gedankenkreise von Kinderreichtum und Kinderlosigkeit bewegten. Wer Oelbäume im Traume sieht, wird sich reichen Kindersegens erfreuen². Raba träumte, daß ihm die Zähne ausfielen, was ihm als Vorzeichen des Sterbens seiner Kinder gedeutet wurde³. Ueberhaupt bildete Fruchtbarkeit und Kinderreichtum ein Motiv, welches die Lehrer mit besonderer Vorliebe behandelten und welches sie Schriftdeutungen und Worterklärungen vielfach zugrunde legten. „Und am Weinstocke waren drei Reben, und als er grünte brach die Blüte hervor“ (Gen 40₁₀). Der Weinstock ist Israel, die drei Reben sind die drei Wallfahrtsfeste, und „als er grünte brach die Blüte hervor“ heißt: für Israel ist die Zeit gekommen, fruchtbar zu sein und zahlreich zu werden⁴. Chuschim (Gen 46₂₃) war nicht der Name des Sohnes Dans; die Mehrzahl weist vielmehr darauf hin, daß die Söhne Dans so zahlreich waren wie Binsenstauden (חושים של קנה)⁵.

Der Name Schifra (פרה Ex 1₁₅) wird von פרה *fruchtbar sein* abgeleitet und ist eine Anspielung auf die zu ihrer Zeit starke Vermehrung Israels⁶. Derselben Etymologie gehört auch der Name der Wüste „Paran“⁷ und die Bezeichnung פוריא für Ehebett⁸ an,

¹ Wer andere kränkt, bleibt nicht ungestraft, Sara hingegen, die sich selbst betrubte, wurde belohnt (Gen. r. 53. Anf. Tanchuma 26a.) „Frischen Baum ließ ich vertrocknen und machte trockenem Baum erblühen“. (Ez. 17₂₄) „der frische Baum vertrocknete, das war die Frau Abimelechs, der trockene Baum erblühte, das ist Sara“. (Gen. r. 53 Anf. Tanchuma 26a.) Ein Lachen hat mir Gott bereitet (Gen 21₈) Wenn dem Ruben eine Freude zuteil wird, was hat Simon davon? Allein es herrschte bei der Geburt Isaks eine allgemeine Freude, denn mit Sara wurden noch andere kinderlose Frauen mit Kindern bedacht. (Pesikta B. 146a. Pesikta r. 177a. Gen r. 53, 8.) Er gibt Brot dem Hungrigen (Psalm 146₇) bezieht sich auf Rachel, die nach Kindern hungerte. (Tanchuma 36b.) Die Worte: Gott tötet und belebt (I Sam. 2₆) sprach Hanna in dem Sinne, daß sie, solange sie Kinder entbehrte, einer Toten glich, nun aber wurde sie durch den Kindersegen zum Leben erweckt. (Wertheimer, Kleine Midrasch im IV, 8.) Das Psalmwort: den Willen derer, die ihn ehrfürchten tut, er (Psalm 145₂), ist auf Hanna anzuwenden, deren Gebet nicht unerhört blieb. (Pesikta r. 43 = 179b.)

² Berachoth 57a. Schocher Tob zu Psalm 128, 3.

³ Berachoth 56a. ⁴ Cholin 92a.

⁵ B. Bathra 143b. ⁶ Sotah 11b.

⁷ Sabbath 89 ab, s. Rasi.

⁸ Kethuboth 10b, Sabbath 76b.

ebenso die Deutung des Wortes אפריון (Hohes Lied 3,9) auf die Welt, die deshalb so bezeichnet wird, weil ihr Zweck das Fruchtbarsein und Sichvermehrten ist¹. In den letzten Worten des Psalms 126 findet ein Lehrer das Schicksal Jakobs angedeutet und erklärt die Worte נושא אלומותיו mit Umwandlung des א in ע „seine Knaben und Mädchen tragend“².

(Schluß folgt)

Die Einleitung zu David ben Merwans Religionsphilosophie wiedergefunden.

Von Dr. A. Marmorstein in London.

Hätte die wissenschaftliche Erforschung der jüdischen Geschichte und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts kein anderes Verdienst als die Sichtung und Klärung der vielen Namen, die aus einem bibliographischen Katalog oder Handbuch in ein anderes übergehen, so müßten wir wahrlich genug der Dankesschuld für die Werke jener Pfadfinder und Bahnbrecher in uns fühlen. Hunderte neuer und alter Namen sind in erneuter Gestalt aus dem Staube der Bibliotheken erwacht. Namen, die nichts weiter als Schatten lebten, haben neuen Glanz erhalten. Die Nörgler, die von Totengräberarbeit sprechen, sollten doch den Schwierigkeiten, unter welchen die Förderung der Wissenschaft des Judentums, sowohl in materieller wie in geistiger Hinsicht, vorwärts schreitet, Rechnung tragen. Es gibt keine Literatur, die unter so mannigfachen Hindernissen zu arbeiten genötigt ist, wie die jüdische Literatur. Dieses Uebel ist aber kein neues. Wir leiden an den Sünden vergangener Jahrhunderte. War es Parteihaß oder Gleichgiltigkeit, waren es die Einwirkungen der geschichtlichen Ereignisse oder kurzsichtige Intoleranz, die wichtige Dokumente zur inneren Geschichte der geistigen Bewegungen im Judentum teilweise vernichtet oder in die Rumpelkammern der Geniza verdammt haben? Ein Werk wie das des Gaon Saadja oder des Maimonides muß aus den geistigen und religiösen Strömungen seiner Zeit erklärt und verstanden werden. Es kann keinen Zweifel darüber geben, daß Saadja oder Maimonides nicht die einzigen in ihrer Zeit gewesen sind, die vom selben Eifer erfüllt, denselben Gefahren gegenüberstehend, von denselben Motiven durchdrungen mit den Stimmen ihrer Zeit, mit dem Geiste

¹ Numeri r. 12, 4.

² Gen. r. 79, 4, vergl. Gen. r. 82, 8 und 84, 21.

ihrer Umgebung sich auseinandergesetzt haben. Unter Saadjas Zeitgenossen wird der Name eines Denkers genannt, David ben Merwan al-Mikmas, der ein philosophisches Werk über Religion und Sekten geschrieben hat, dessen Einleitung, die wir entdeckt zu haben glauben, uns zu diesen Betrachtungen veranlaßt.

Die reichhaltige Bibliothek des bekannten Bibliophilen E. N. Adler in London hat uns bereits früher Aufschluß über David al-Mikmas geliefert. In einem alten Buchhändlerkatalog findet sich ein Hinweis auf ein gebundenes Exemplar vom ס' היחוד, arabisch כתאב אלתוחיד dieses Philosophen (Adler, E. N., About Hebrew Manuscripts. London 1905, p. 39, Nr. 68). In einem andern Genizafragment fand der gelehrte Besitzer einen Teil der Einleitung (jetzt Nr. 2622; vgl. Adler, E. N., A. H. M. p. 45 und Catalogue p. 53). In Nr. 2683 derselben Sammlung glaube ich einen andern Teil der hebräischen Einleitung und den Anfang des Werkes entdeckt zu haben. Das Fragment enthält acht Seiten von je 18—21 Zeilen in alter hebräischer Quadratschrift. Die Schrift hat viel Aehnlichkeit mit der Schriftart der Dokumente und Handschriften, deren Niederschrift im zehnten oder elften Jahrhundert glaubwürdig belegt ist. Die ersten vier Seiten gehören zusammen, wie der Zusammenhang unzweideutig lehrt, ebenso die vier letzten. Zwischen beiden Teilen fehlen gewiß einige Seiten. Inhalt und Sprache bestätigen ebenfalls das hohe Alter des Fragments.

Eine Analyse des Fragments ergibt folgenden Inhalt: Das Fragment beginnt mit Zitaten aus einer gegnerischen Schrift, deren Titel und Beschaffenheit noch erforscht werden muß. Das erste Zitat ist schwer leserlich. Es spricht von „Genossen, indem sie von der Lehre Gottes vertrieben worden sind, und wurden Zeugen für sie“. והחברים באשר השמרו מן תורת יי' היו [עניה] עדים, d. h. wohl, daß die Genossen wegen ihrer Anhänglichkeit zur Lehre Gottes den Märtyrertod erdulden mußten. (Zum Begriff von עדים als Märtyrer s. Neue Jahrbücher für d. Kl. Alt. 33 (1914), 523 f.; 34 (1915), 487 f.)

Das zweite Zitat ist eingeleitet mit den Worten: ועוד כתוב בו. Nach demselben hätte Gott Adam, Noah und das Haus Amrams von allen erwählt (נל כל העולמים). Das Wort משטוה ist mir unverständlich. Der Verfasser hat noch andere Zitate im Sinne, die er einfach mit וכמה רבות, d. h. „und dgl. mehr“, abfertigt. Es wäre nicht schwer, die obigen Zitate, meint der Verfasser, zu widerlegen, die Irrtümer dieser Schrift richtig zu stellen. Wären die Gegner verständig, so würden sie ihre Fehler einsehen und den falschen Weg verlassen. Der Verfasser bekennt sich zu folgendem bemerkens-

werten Grundsatz: Keiner, der die Existenz eines Gottes, eines Propheten oder eines Gesetzes anerkennt, kann sich der Autorität der heiligen Thora entziehen, ohne hinzuzufügen oder hinwegzunehmen. Sie erfinden Dinge, um sich einen Namen zu schaffen. Einige Dinge sind ganz mysteriös. Dieser Angriff paßt wohl auf das Christentum, auf den Islam und auf die Samaritaner. Als Beispiel wird zuerst auf die Samaritaner hingewiesen. Die Samaritaner haben das Gesetz von einem samaritanischen Priester erlernt, den ihnen Assarhadon gesandt hat. Ähnliches wird auch in den Pirke des R. Elieser (c. 38) berichtet. Der assyrische König sandte zu ihnen, den Samaritanern, zwei Aelteste, R. Dositai und R. Zecharja. Die Samaritaner haben niemals fließend und korrekt hebräisch erlernt. Es werden drei Gründe angeführt für die historische Tatsache, warum die Heimkehrenden aus Babylon die Samaritaner weder in die Gemeinde aufnehmen, noch am Tempelbau beteiligen lassen wollten. Erstens: weil sie keine Israeliten waren. Zweitens: weil sie wußten, daß Israel noch einmal ins Exil wandern soll, so war die Gefahr vorhanden, daß der Tempel und das Land in ihren Händen bleiben werden. Drittens: weil sie trotz ihres Monotheismus auch ihre heimatlichen Götter angebetet haben (nach II Kg 17₃₀ ff.). Die Israeliten weigerten sich, die Samaritaner insgesamt in den Bund aufzunehmen, obwohl sie sonst gegen die Aufnahme von Proselyten nichts einwandten. Die Priester, die der assyrische König zu den Samaritanern sandte, waren nicht vom Stamme Ahrons, sondern von den Priesterfamilien, die Jerobeam bestellt hatte. Die Samaritaner fürchteten sich vor den Löwen, deshalb wurden ihnen diese Priester beigelegt. Die Samaritaner halten das Gesetz im Sinne dieser Priester. Ihr dogmatischer Standpunkt wird folgendermaßen präzisiert: Die Lehre Gottes ist mit uns. Wir weichen von ihr nicht, weder rechts, noch links. Wir beobachten die Sabbate des Herrn, seine Vorschriften und Zeugnisse, die Gesetze der Reinheit und Unreinheit, die Sabbat- und Festopfer etc. Sie beobachteten alles, was in der Lehre vorgeschrieben ist. Das samaritanische Dogma, daß nur die Bücher Mosis heilig und verbindlich seien, ist wohl bekannt (vgl. Kirchheim, *כרמי שומרון*, p. 37; Graetz, MGWJ. VI, p. 66). Dieser Teil des Fragments schließt mit einem andern Dogma der Samaritaner, für welches ebenfalls reichliche Belege vorhanden sind, daß die Samaritaner „das wahre Israel“ seien, mit dem Hinweis auf Dt 7₇. Hier bricht Ms. Adler ab.

Glücklicherweise war es uns möglich, die Fortsetzung in einem Cambridger Fragment zu entdecken. Dasselbe ist T-S. 8, K. 20, 2 und wurde vom Schreiber dieser Zeilen im Oktober 1913 kopiert.

Sein Verfasser meint, daß die Stelle im Deuteronomium sich auf die Zerstreuten Israels bezieht. Hierbei wird auf den Missionsberuf des zerstreuten jüdischen Volkes hingewiesen. Israel ist das Priesterreich, das in Ewigkeit seine Lehre verbreiten wird. Wie die von den Propheten vorausgesagte Zerstreuung sich bewahrheitet, so wird auch die von ihnen verkündete Erlösung wahr werden (nach Dt 30₃). In einem Schlußsatze erinnert noch der Verfasser, daß die Samaritaner außerhalb Palästinas (dem Lande der Philister) ganz unbekannt sind, was gegen den erwähnten Schriftbeweis spricht (Dt 7₇).

Von den Samaritanern geht der Verfasser zu den Christen über. Die Edomiten glauben an Jesum, der von einer Ehebrecherin geboren wurde, dessen Vater ein Zimmermann gewesen. Er wurde auf dem Galgen, zwischen zwei Dieben hängend, getötet. Man gab ihm Kalk in Essig zu trinken. Gott hatte ihn von seinen Feinden nicht errettet, wie sollte er anderen von irgend welchem Nutzen sein! Als weitere Sünde der Christen wird ihr Bilderdienst angeführt. Diese Bilder stellen Jesum, seine Mutter, seine Geburt, seine Gefangennahme, seine Kreuzigung dar. † Verfasser sieht in der ganzen neutestamentlichen Geschichte eine erfundene Legende. Die Christen berufen sich auf Bibelstellen, wie Dt 14₁ und Exod 4₂₂, um die Gottessohnschaft Jesu zu beweisen, ferner auf Jes. 48₁₆ für die Trinität.

Die Christen sind mit den Samaritanern nicht gleichzusetzen, denn diese kamen aus Furcht, während jene (die Christen נוצרים) von ihren Lehrern irre geleitet wurden, indem sie behaupteten, daß sie eine neue Lehre, ein neues Herz, einen neuen Bund, einen neuen Himmel und eine neue Erde erhielten. Sie haben mit der Vergangenheit des Judentums entweder ganz gebrochen oder wollen derselben nicht gedenken. Sie sehen in Jesus den Messias, den Sohn Davids, den Sohn der Tochter Davids und beziehen auf ihn Dan 2₃₄ f. Von hier geht der Verfasser wieder zum Kampfe gegen die Sektierer über, gegen die die ganze Einleitung gerichtet ist. Ob hier nicht einige Seiten fehlen, läßt sich vor der Hand nicht endgültig entscheiden. Verfasser ist erzürnt über unsere Brüder und Lehrer, die er nach Ez 2₈ widerspenstig und Dornen nennt, die das Erbteil Gottes anzurühren wagen. Sie scheinen die Existenz, die Ewigkeit des Judentums, die von den Propheten verheißen ist, zu gefährden. Diese Juden haben den Völkern Handlangerdienste geleistet, um ihren Brüdern zu schaden. Schmach und Schande haben sie über das jüdische Volk gebracht, indem sie über ihre Brüder üble Nachrichten verbreitet haben. Sie sind schlimmer als

die Kuthäer, schlimmer als die Juden, die sich dem Stifter des Islams angeschlossen haben. Die Namen und Beteiligung dieser Juden werden mit einer gewissen Ausführlichkeit geschildert. Ihre Absicht war aber lobenswert, denn sie wollten in jenen kritischen Zeiten ihrem Volke Hilfe leisten. Nicht so die Sektierer! Sie sondern sich ab von den Erwählten Gottes, von ihrem Glauben, von der Lehre Gottes. In ihrer Dummheit, Verirrung und Blödheit wenden sie sich ab von den Satzungen Gottes, von den Gesetzen der heiligen Lehre. Sie gehen dem Eitlen und ihren Gedanken nach. Die Sektierer scheinen wahre Eklektiker gewesen zu sein, die von den מוֹבְרְלֵי בְנֵי יִשְׁמַעֵאל (Mutaziliten?), von den Christen, von den Samaritanern und כְּרֵהֲמָאִים Lehrsätze und Religionsmeinungen entlehnt haben. Sie leugnen die Großtaten Gottes, die Er den Israeliten erwiesen hat, sie verwerfen die praktische Gesetzesübung und wollen von einem Missionsberuf des jüdischen Volkes nichts hören. Hierauf beweist der Verfasser, daß man nur von der Gemeinde Jakobs als Gottesgemeinschaft reden kann. Weder von einer Gemeinde Noahs, noch von einer Abrahams oder Israels, sondern nur von einer solchen Jakobs ist in der Schrift die Rede. Die Noachiden, wie Ismael und Esau, sind nicht inbegriffen. Das Fragment Cambridge bricht mit einem langen Zitat aus Jes. 48₁₂ ff. ab.

Der zweite Teil des Adlerschen Fragments ergänzt hier wieder das Cambridger Fragment. Dieser Teil enthält die Exegese dieser Stellen aus dem Propheten Jesaja. Der Zweck derselben ist zu beweisen: erstens, daß Jakob und Israel identisch seien; zweitens, daß zwar Esau seinen Namen von einem Menschen erhalten hat, dem Jakob dagegen der Name schon bei der Geburt von Gott erteilt wurde. In einer zweiten Erklärung behauptet der Verfasser, daß Jakob-Israel zu den vorweltlichen Namen gehören. Wie Israel präexistent ist, so ist es auch ewig. Die Schöpfung geschah nach der Erwählung Israels. Das Schaffen Gottes muß man sich kollektiv denken. Diese Gedanken sind agadisch, wie gleich gezeigt werden soll. Der Verfasser verfolgt das bestimmte Prinzip, um zu beweisen, daß Israel noch vor der Welterschöpfung existiert hat, seinethalben wurde die Welt geschaffen, sodaß weder Adams, noch Noahs, noch Abrahams oder Isaaks Nachkommen, mit Ausnahme Israels, berechtigt sind, den Anspruch auf das wahre Israeltum (wenn man ein solches Wort prägen darf!) zu erheben.

Am Schlusse findet sich eine scharfe Polemik gegen gewisse Kreise, deren Anschauungen mit denen des Verfassers nicht übereinstimmen. Anlehnend an Ps 106₇, ruft er aus: „Diese Männer irren und gedenken nicht Gottes Macht und Zeichen, verstehen

nicht seine Wunder und gedachten nicht der Größe seiner Gnade. Sie beeilten sich, seine Werke zu vergessen. Sie haben sich im Stolz erhoben, sie entfernten sich von Gott und sonderten sich von seiner Gemeinde ab. Seine Gemeinde ist mit den Worten des Psalmisten (95⁷) bezeichnet. Sie haben sich selbst des Guten beraubt, der Weisheit entzogen und keinen Gefallen an Einsicht. Sie haben ihr Herz entblößt, um ihre Lust zu erfüllen, um frei zu sein, wie die Wildeselin, gewöhnt an die Steppe und Wüste, ob ihres gierigen Verlangens nach Luft schnappen, um ihre Lust zu befriedigen. Wer vermag sie von ihrer Brunst abzubringen? Alle, die sie suchen, werden nicht müde, in ihrem Monate treffen sie sie. Infolge ihrer Torheit und Dummheit verlassen sie die Pfade der Frommen und beobachten nicht die Wege der Ewigkeit, hingegen betreten sie die Wege der Uebeltäter.“ Die drei nächsten Zeilen sind leider arg beschädigt und es ist schwer, einen halbwegs vernünftigen Text herzustellen. Dies ist umso mehr zu bedauern, weil wir in Z. 3 und 4 zwei Namen finden, die uns den Kreis der Sektierer näher bestimmen. Die Namen sind **אבי האשם ונגבאי וחכיריהם**. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Namen auf zwei bekannte arabische Philosophen und Theologen hinweisen. **נגבאי** ist gewiß al-Djubbai. Sein Name ist Abu Ali Muhammed b. Abd al-Wahhab. Er stammte aus Khuzistan und war Haupt der Mutaziliten der Bosraer Schule bis 915/916. Sein Sohn war Abu Hashim Abd el Salam, st. 933. Djubbai betrachtete die Attribute Gottes als identisch mit seinem Wesen und leugnete daher auch deren Wahrheit. Diese Attribute waren nur ein Zustand (hâl), aber keine Wirklichkeit. Er dachte dadurch die Lehre von der Einheit Gottes zu vertiefen. Schahrestâni (I, 83 Haarbr.) definiert al-Djubbais Standpunkt folgendermaßen: „Was das betrifft, worin sie von einander abweichen, so behauptete al-Djubbai von den Eigenschaften des Schöpfers, daß derselbe allwissend sei seinem Wesen nach, allmächtig, lebendig seinem Wesen nach und der Sinn seines Ausdrucks seinem Wesen nach ist der, daß er sein Allwissendsein nicht als eine Eigenschaft, nämlich das Wissen, oder als einen Zustand, welches das Allwissendsein notwendig machte, bestimmte“². Während Saadia, wie Guttman

¹ Die Schreibart des Namens wechselt auch im **בני נשימות**, Cod. Warner 41. 1. al-Djubbai heißt daselbst stets **אבן עלי**, der Sohn: **בני הידוע אבן השם**, oder **אבן האשם**, **אבי האשם**. Herr Dr. Palache in Leiden hatte die Güte, diese Stellen für mich zu kopieren, wofür ich ihm auch hier bestens danke.

² Guttman, die Religionsphilosophie des Saadia. Göttingen, 1882, S. 93, A. 2, vgl. auch S. 162 und S. 164. Frankl, P. F., Ein mutazilitischer Kalam aus dem 10ten Jhd. Wien 1872, S. 10. Braude, **סי תורות הנפש** S. 4. Vgl. Gold-

an mehreren Stellen seines klassischen Buches über die Philosophie des Gaon aus Sura gezeigt hat, gerade mit al-Djubbai und Abu Hashim übereinstimmt, scheint unser Philosoph rücksichtslos gegen beide und ihre jüdischen Anhänger zu eifern. Die Anhänger der Djubbaiten werden als Häretiker, als Unwissende bezeichnet. Sie scheinen auch messianische Erwartungen gehegt zu haben. Die Enttäuschung blieb nicht aus. Die Einleitung schließt mit einigen allgemeinen verdammenden Worten über die Blindheit der Gegner. Das Buch über die Einheit Gottes folgte hierauf, das in sieben Kapitel eingeteilt gewesen ist.

Die Terminologie und der Stil des Verfassers sind aus mehreren Gründen beachtenswert. Der Verf. verwendet das tannaitische **כללו של דבר** (I, 10); **פשוטו** (III, 13, V, 3); **מדרשם ופירושם** (V, 6 f.); **לא ממשמע - כי ממשמע** (V, 7 f.). Die Zitate aus der Schrift werden stets mit **ככתוב** eingeführt. Von einzelnen Ausdrücken und Phrasen seien angeführt: **היו יודעים לנפשם** (I, 8) oder **לא ידעים עדותם על נפשם** (IV, 16) und **כי גם המה יעידו על נפשם** (V, 9)².

Sachlich ist zu den Texten zu bemerken, daß die vorgetragenen Ideen und Vorstellungen sich meistens mit den Lehren der Agada decken, obwohl außer der heiligen Schrift nur noch der Koran (IX, 3) und eine Schrift der bekämpften Sekte (I, 1 f.) zitiert werden. Die Vorstellung von der Präexistenz Israels wird Gen. r. I, 4, ed. Theodor S. 6 vorgetragen. Der Beweis ist dort allerdings Ps 74₂. Die Idee, daß Gott Jakob den Namen selbst erteilt hatte, während Esau ihn von seiner Umgebung empfangen hatte, geht auf den Agadisten R. Isaak in Gen. r. 63, 12 zurück, s. auch Lekaḥ Tob, Gen. 61a, Midr. Agada p. 63, Sechel Tob p. 98. Die Erwählung Israels vor der Weltschöpfung, das Bild von der Existenz des Erbauers vor dem Hausbau, die Ewigkeit und Unaufhörlichkeit Israels sind rein agadisch; Parallelen ließen sich in Hülle und Fülle heranziehen.

Geschichtliches Interesse haben in den Fragmenten folgende Punkte. Es scheint, daß zur Zeit des Verfassers Proselytenaufnahmen nicht selten gewesen sind (II, 14 f.). Samaritaner wohnten nicht außerhalb Palästinas (V, 10). Der Bilderkultus war in der christlichen Kirche sehr verbreitet (VI, 3 f.). Sektierer verfolgen die Juden

ziher, Kitab maani al nafs. Berlin 1907. S. 4. Steinschneider, Cat. Hebr. Lugduno Batavae. S. 165 und 169, I. Q. R. XVIII. 356. The Encycl. of Islam I 1057.

¹ Vgl. auch הלכות ריץ ניאת II. 28 ed. Bamberger.

² Vgl. auch Frgmt. Bodl. 2776,5, fol. 13,15 בפשוטו, jetzt J. Q. R. N. S. XII. 274.

(VIII, 8 f.). Der Verfasser ist vertraut mit der Geschichte der Samaritaner, kennt die Geschichte des Christentums und Islams und bringt Traditionen, die anderweitig unbekannt zu sein scheinen. Die Angaben über die Sekte selbst lassen keinen Zweifel darüber, daß wir es mit den Amramiten zu tun haben, die mit den Achbariten verwandt gewesen sind. Wir wissen von den Amramiten, daß sie in der Verehrung des Neumondes den Arabern gefolgt sind (s. Pinsker, Lik. Kadm. 100). Ferner wissen wir von den Achbariten, daß sie das Wochenfest am Sonntag feierten (vgl. Poznański, REJ XXXIV, 160). Sie scheinen aber auch eine den Samaritanern ähnliche Beachtung des Sabbatgesetzes gehalten zu haben. Ferner waren sie beeinflußt von den Lehren der Barâhima, deren Lehren wir ja auch aus Saadjas Emunoth we Deoth kennen (Guttmann a. a. O. 152 ff. und 155 f.). Es ist bekannt, daß die Barahima das Zeremonialgesetz bekämpften (s. Schahrestani I, 36, Guttmann 157, 1). Wir werden uns die Sache so darstellen müssen, daß unter dem Einflusse der herrschenden arabischen Philosophie eine Sekte im Judentume entstanden ist, die sich von der Gemeinde absonderte und auf Abwege geraten ist. Wie weit der Historiker dem Urteile des Verfassers Glauben schenken und die Sekte verurteilen darf, ist eine andere Frage. Die Beurteilung und Verdammung sind so allgemein gehalten, daß sie auf viele Sekten, auch auf die neuesten in unserer Zeit passen würden. Diese Art von Literaturerzeugnissen haben nicht nur die gemeinsame Tendenz der Intoleranz und des Parteidünkels, sondern auch gemeinsame Zitate aus der Schrift als Beweise. Die Erwähnung „des Hauses Amram“ in der Schrift der Sektierer scheint aber auf die Amramiten hinzuweisen. Näheres dürfte sich vielleicht auch aus der Erwähnung einer messianischen Erwartung und ihrer Nichterfüllung ergeben. Die Worte Daniels (2₁₄) werden oft auf diejenigen bezogen, die sich anmaßen, die Zeit der Erlösung zu bestimmen und straucheln (vgl. auch T-S. 10, K. 20, 1, jetzt veröffentlicht REJ. LXXI, 90, worüber in einem andern Zusammenhange Näheres mitgeteilt wird). Die jüdische Geschichte ist aber so reich an unerfüllten messianischen Erwartungen, daß man selbst in einer bestimmten Periode oft nur zu mehr oder weniger begründeten Vermutungen greifen muß. Die Erwähnung der arabischen Theologen und Philosophen Djubbai und Abu Hashim verweisen uns in die ersten Jahrzehnte des zehnten Jahrhunderts, also in die Zeit Saadias, in der man messianische Hoffnungen gepflegt hat (s. Guttmann 233, 1, S. Poznanski, MGWJ XLIV, 400 ff., REJ. XVIII, 51, הנורן II, 100). Damit sind wir auch beim Verfasser der Fragmente angelangt.

Die Verbindung dieser Fragmente mit den Anfangsworten des **ס' היחוד** machen es höchst wahrscheinlich, daß sie der Feder eines Mannes, nämlich David ibn Merwan al Mikmas, entstammen, der schon lange als besonderer Kenner der verschiedensten Religionen galt und dessen Worte als autoritativ von späteren Schriftstellern zitiert wurden, wenn es sich um die geistigen Bewegungen vergangener Jahrhunderte handelte. Diese sind: 1. Josef (abu Ja'kub) al-Kirkissani (um 930). Er erwähnt **דאוד בן מרואן אלרקי**. Er soll eine Schrift über den Ursprung der christlichen Religion geschrieben haben. Unser Fragment zeigt ihn als wohlvertraut mit den Nachrichten über den Ursprung des Christentums, wie auch mit dessen Dogmen. Er war bekannt unter dem Namen **אלמקמן** und soll ein Philosoph gewesen sein. Nach Kirkassani soll er als Jude geboren worden sein, trat aber später in Nisibis zum Christentum über. Ein Mann, Nanus, **נאנא**, wird als sein Taufvater, Lehrer in der Philosophie, Theologie und Medizin genannt. Später soll er zwei Bücher gegen das Christentum und zur Erklärung der Genesis und des Ecclesiastes geschrieben haben (Harkavy, **החוקר** II 1894, p. 16). 2. Bechai ben Josef ibn Bakuda (9. Jahrh.) erwähnt David ibn Merwan in der Einleitung zu seinem **חובות והענין השלישי לישב עניני** (Wien 1853 p. 6), wo es heißt: **התורה בלבבינו בדרכי הראיות ותשובות המינים כספר האמונות וספר שרשי הדת, וספר המקמן**. 3. Pseudo Bechai in **Kitab Maani**, s. Goldziher p. 18, 4. Jehuda b. Barsillai in seinem Kommentar zum Buche Jezira (s. 65 und 77 ed. Halberstamm, früher in Polaks **הליכות קדם** s. 37, Or. Ltb. VIII (1847), 620), der Auszüge aus dem IX. und X. Traktate erwähnt und kopiert. 5. Moses ibn Esra s. Steinschneider, Pol. und apol. Literatur S. 103 und S. 68. 6. Abraham ibn Ezra erwähnt im **יסוד מורא**, ed. Stern 16 B: **ויש מה גאונים שחבר ספר וקראו ספר היחוד על דעת אנשי המחקר ומעטים הם הדברים הנכונים בו כי פי' הכם לעצמו באומר לא איש מה גאונים שחבר הספרות, II, 1888 p. 84 f.** 7. Jehuda Hadassi in seinem **אשכול הכופר** (vgl. Steinschneider, Arab. Literatur p. 37). 8. Jedajah Bedraschi in seinem bekannten Schreiben (vgl. Geiger, Wiss. Zeitschrift II, 120, V, 271, 1). 9. Ein **ס' היחוד** wird auch im **עין היים** ed. Delitzsch p. 314 erwähnt¹.

¹ Ms. Adler 2715 enthält auch drei Seiten, die den Anfang eines **תפסיר** enthalten, den Schriften des Daniel ben Moses, d. i. al-Kumissi entlehnt, bildet. Auch diese Einzelheit lehrt, daß in der zeitgenössischen Philosophie und Theologie das Problem der Einheit Gottes in den Vordergrund der Spekulation und Diskussion gestanden hat. Ich gebe hier die ersten Zeilen des Fragments: **הרא אלכתאב תפסיר אלתיחיד במעקול אלדי קאלו (2): ביאי אלהים אלדי פסרה דני אל**

Von neueren Gelehrten sind Zunz (Aschers Ausgabe von Benjamin Tudela p. 245, Ges. Schrift. II, 158), Pinsker (י"ח I ל"ק und 101), Steinschneider (Pol. und apol. Lit. p. 68, Hebr. Uebers. p. 378 f.), Harkavy (s. oben), Schreiner (Der Kalam p. 22), Frankl (Ein mutaz. Kalam S. 27), Graetz (Geschichte V, 343), Löwenthal (Ps. Aristoteles über die Seele 80, A. 2) und H. Hirschfeld (s. J. Q. R. 1903. Juli) zu nennen, die über David b. Merwan sprechen. Im Falle unser Fragment wirklich von ihm stammt, so war er ein Zeitgenosse Saadjas, wie mehrere alte und neue Forscher behaupten. Er wird als אלרקי, d. h. aus Irak, oder הכבלי bezeichnet¹.

Näheres, ob er Proselyt oder Apostat gewesen ist, läßt sich seinen Schriften selbst nicht entnehmen. Sein Standpunkt scheint ein recht orthodoxer zu sein, wenn man dieses weit dehbare Wort auf alte Zeiten anwenden darf. Ungewiß ist es auch, wer die bekämpften Gegner gewesen sein mögen. Eine Tatsache steht fest, daß im Zeitalter Saadjas der Kampf um die wahre Deutung der Religion im allgemeinen wie der jüdischen im besonderen tiefe Bewegungen hervorgerufen hat. Es ist nur natürlich, daß das große Licht, das von Saadja ausgegangen ist, das kleinere des David ben Merwan verdunkelt hat, wie es die kommenden Generationen bis zum heutigen Tage erleuchtete.

Wir geben den Text wortgetreu nach den Fragmenten, für deren Benützung wir dem gelehrten Besitzer, Herrn E. N. Adler, und der Cambridger Universitäts-Bibliothek Dank schulden und sagen.

בן משה מן קולהם (3) אלרי פי מקרא אלאהאר חנה אלבארי עלי אלנאם (4) ותפסיר אלפראיץ ורד עלי כל מאלפי אלתורה (5) ופיה דלאיל לתצחית תורת אלהים יצחה תחית (6) המתים מן אבבאר אל מקרא ובעקל אלל קלב ופיה רזי עלי (7) כל מו יקול או גמיש אלפראיני כלהא קדים מן אדם.

Jede Seite hat c. 25 Seiten, in alter Quadratschrift. Daniel polemisiert besonders gegen den תהליד מצית אנשים מלמדה. Das Fragment ermöglicht es uns, die Autorschaft des Oxforder Fragments (Bodl. 2776. 5 jetzt abgedruckt J. Q. R. N. S. XII. 43 ff.) festzustellen und verbreitet Licht und Aufklärung über diesen eigentümlichen karäischen Lehrer.

¹ Ueber die Schriftsteller und Dichter, die diesen Beinamen führen s. Zunz, Literaturgeschichte S. 104. Die Liste kann jetzt mit folgenden Namen erweitert werden: 1. Eleazar b. Saadja אלכבלי (Ms. Bodl. 2859.38), der die Halachot des Alfasi besessen hatte. 2. Mordeciai (s. אגרות שיר. 166.) 3. Asarjahu (Br. Mus. 1054 p. 28 c). 4. Isaak ben Eleasar (Litbl. OR, VII. 709, X. 746, H. B. XX. 10). 5. Josua בהן ben Jacob (ההלוץ IX² 53). 6. Elijahu. Ms. Adler 1648.50 B. 7. Jacob b. Salomo (s. Q. R. XVIII. 569). 8. Josef b. Jacob (um 1223 s—z f. H. B. XVI p. 91). 9. Joseph b. Saadja (Ms. Adler 3788²¹). 10. Eleazar Askenazi b. Nathan הכבלי (s. Epstein מקדמנית 125). 11. Salomon, Gedenkbuch f. D. Kaufmann S. 242. (Zur Bezeichnung vergl. noch Ibn Khallikuni Biographical Dictionary I 12).

1 והחברים כאשר השמדו מן תורת יי¹ | והיו [עליה] עדים. ⊙ ועוד כתוב בו ⊙ |
 כי יי² בחר באדם ונוח ובית עמרם על | כל העולמים משמוה³ מינוטה מכולה |
 5 ואלוה יודע ועד ⊙ וכנהגה רבות ⊙ || ואלו בחרנו להפכו ולהשיבו כקדמותו |
 להעמיד כל אות ואות ממקומו כבר | נגלה יסודו היו יודעים לנפשם ולו חכמו |
 ישכילו זאת⁴ לא הלכו כאשר התהלכו | כללו של דבר לא יוכל איש מכל
 10 האומרים || יש אלוה ונביא ודת לצאת מתחת התורה | הקדושה בלתי כל עם
 ועם יוסיף ויגרע | ויבדאו מלבם לעשות להם שם ודברים | אחרים יש בהם
 15 סוד גדול כאשר עשו || בני השמרונים אשר החזיקו כאשר | למדס הבהן
 השמרוני אשר הקימו להם | אסרחדן ולא יכלו לדבר צחות לשון | קודש
 אבותינו כי היו עלני לשון ועמקי | שפה⁴ ולא רצו אבותינו השבים אל ירוש |

1 מבבל להביאם בקהל יש ולא לבנות ע' | עמהם בית יי¹ אלהינו כאשר
 בקשו מהם | באמדם להם נבנה עמכם מפני ג' דברים | האחד מפני כי אינם
 5 מבני ישועתידים | בני יש לגלות שניה וישאר הבית והארץ || בידם ולא יודע
 כי המה בני יש וגם המה | ואם את יי¹ היו יראים אלהיהם היו עבדים |
 כמשפטם אנשי כבל עשו את סכות | בנות ואנשי כות עשו את נרגל ואנשי
 10 סכות⁵ | עשו את אשימא. והעוים עשו נבחן ואת || תרתק והספרויים שרפים
 את בניהם באש | לאדר מלך וענמלך אלהי ספרויים⁶ וכי | על כן לא הביאים
 אבות זכ לב בקהל יי¹ | כולם יחד בפעם אחד ואף על פי כן המה | מביאים
 15 נרים ומקבלים אותם לא ראו || להביא אלה ביניהם וישארו גם המה
 על אותו המעשה עד אשר שבו מעב | מעבודתם הורה וילמדו
 וילמדו בלשונותם | הלעוגה לקראת התורה אשר למדו מהכהן ||

1 מהכהן השמרונים אשר לא מבני לוי היה | כי מיתר כהני כמות ירבעם
 אשר עשה | כל ויצו מלך אשור לאמר הוליכו שמה | אחד מהכהנים אשר
 5 הגליתם משם וילכו | וישבו שם ויורם את משפט אלהי הארץ || ויבא אחד
 מהכהנים אשר הגלו משמרון | וישב בבית אל ויהי מזרה אתם איך | ייראו
 את יי¹: כמשפט בני יש אשר | הדיח אותם ירבעם בן נבט אשר עשה |
 10 כהנים מקצת העם אשר לא היו מבני לוי⁸: || כל ויהיו יראים את יי¹ ויעשו
 להם מק | מקצותם כהני כמות ויהיו עושים להם | בבית הבמות⁹ ⊙ פשוט¹⁰
 ויהיו יראים | את יי¹ מהאריות אשר שלה בס ויעשו להם | מקצותם כהני¹⁰
 15 כאשר עשה ירבעם ויעש || כהנים מקצת העם: ויהיו עושים להם | בבית
 הבמות אשר עשה ירבעם ובני יש | אחריו כל רק הבמות לא
 סרו עוד העם | מובחים ומקטרם בכמות¹¹ ⊙ ועל אתם ||

¹ Der Gottesname wird durchweg יי¹ geschrieben.

² Die Bedeutung dieses Wortes ist mir unklar, vielleicht ist es eine Verschreibung des darauffolgenden מינוטה ?

³ Dt. 32²⁹.

⁴ Jes 33¹⁹.

⁵ I חמת.

⁶ II Kg. 17^{30f}.

⁷ II Kg. 17^{27f}.

⁸ I Kg. 12³¹.

⁹ II Kg. 17³².

¹⁰ I Kg. 22⁴⁵.

¹¹ i. E. במות.

1 המעשים הם המה עד היום הזה יראים | את יי' לשמור שבתותיו ומצותיו
 וחוקיו | ומשפטיו כאשר למדס אותו הכהן השמרוני | אשר לא היה מבני
 5 לוי והמה אומרים | כי תורת יי' אתנו לא נסור ממנה ימין ושמל || נשמור
 שבתות יי' ומשפטיו ועדותיו וט | וטמאה וטהרה במי נדה וקרבתות שבת |
 ומועדי אל זוכה וזכה ויולדת ומצורע | ותודה ומנחה ואשמות וכל נדר
 10 ונדבה | ושמטים ויובלות וכל הכתוב בתורת משה || כי אנחנו בני יש
 האמור בנו כי אתם ה' | המעט מכל העמים¹² ובנו בחר יי' אלהינו | לעדי עד:
 וכל ההוסיף על תורת אלהינו | כמו דברי כל נביא והוזה וכל המקרא |
 15 והכתובים לא נאמר בו כענין שני את כל || הדבר לא תוסף עליו ולא
 תגרע ממנו¹³ ⊙ | והמה לא ידעים עדותם אל נפשם | כי הנאמר בהם כי
 אתם המעט מכל העמים. ||

Seite 5 (Cambridge 1)

1 הם המה המנופצים בכל העמים בעבור | אשר המה ממלאכת כהנים לכל
 העמים¹⁴. | הנושאים טענתם לעולמים [ו] גם המה | המקובצים מכל
 5 העמים כל והפיצך יי' | בכל העמים. ושב וקבצך מכל העמים || אשר
 הפיצך יי' אהדך שמה¹⁵ וכאשר בא | והאמן הפיצך כך יבוא ויאמן הקיבוץ |
 ולא יאהר. ולא זכרו השוטים עניו | הדעת כי גם המה יעידו על נפשם
 10 וכל | לאומים ועם ולשוון יעידו כי מעולם || עין לא ראת שמם (?) בשאר
 ארצות הגוים | ממזרה ועד מערב בלתי בארץ פל [ש] תים | לברדה. ⊙
 וגם בני אדום וירשו¹⁶. שיער | הנקראים נדודים עשו [ם] המה בשטותם |
 15 בערמה וילכו אח[ר] [ר] י הכלי התועים אותם || אחרי אלהי הנכר הנולד לו
 [בן]מאשת[ו] היהודיה | המנאפת תחת אשה החרש עצים אשר | הרגוהו
 מקצה... ה... [על] עץ גבוה | ותלול בין שני [גנ] כים ג... . שקיתו ||

Seite 6 (Cambridge 2)

1 סיד בחומץ ואלוה לא יציל את נפשו | מיד מבקשו¹⁷ רעתו יועיל לאחרים
 וזלתו | ועל [ה] שנות עונותם כי כל יום יוסיפו | עדות על אלוהים כי הוא
 5 במעני אם מתואר | ככמותם משוח בששר ומחופה מצופה || כוהב ובכסף
 הקוק מחוקה על כל קירות | טירותם עם כל צלמי מסכותם יום הוגרו |
 ואבו מיניקתו ואימתו עד יום תפיסתו | והריגתו ותליתו ואחרי כן ידברו
 10 עליו | דברים אשר לא כן ולא היו מעולם || אחרי שהוציאוהו מכלל החיים
 שמוהו | ואמרו עליו כי הוא מחיה מתים ⊙ ואשר | התעום והט[עו]ם מקרב
 התורה באו במ | במרמתם כי אמרו להם בתורה מצויו | על בני יש בנים
 15 אתם לוי' אלהיכם¹⁸ וכתוב || אחד אומ' בני בכורי יש[ר]אל¹⁹ וישו בן פנדרא |
 אחד מבני יש [הו]ה... בנים וכל בן יש | לו אב ואם... ליש... שמים ורוחותם |
 של יש... [על] כאשר[ר]בררה הנבואה ||

¹² Dt 8₇. ¹³ Dt 13₁. ¹⁴ cf. Ex 19₆. ¹⁵ Dt 30₃.

¹⁶ Viell. יירשי. ¹⁷ מבקשי l. ¹⁸ Dt 14₁.

¹⁹ Exod 4₂₂, vgl. Saadia II. 7. Guttman, l. c. p. 108.

1 על ידי ישעיהו בן אמוץ הנביא ועתה | יי' אהים שכחני ורוחו²⁰: וכי על כן קראו |
 לישו בר פנדרא אבא וברא רוחא דקודשא | כאשר מצוי בכל בני יש
 5 וזה אחד מהם | או שמע אליהם וקמו עליו כל יש ועשו || בו ובחביריו אתו
 המעשה כאשר כתוב | בתורה²¹ ☉ ואילו האנשים אינם ככותים | השמרונים כי
 הכותיים באו בעד כרחם | מפני האריות הממיתים אתם. ואלו הנצרים |
 10 לא באו אלא להסתפח בנחלת יי'²² והתעום || תועיהם באמור להם
 כי אתם בני יש ה | החדשים ולכם נתנה התורה החדשה | ולב חדש
 וברית חדש ושמים חדשים | ולארץ²³ חדשה ולא תוכרנה הראשונות ||
 15 ולא תעלנה על לב וזה הוא משיח בן דוד | בן בת דוד ואביו שבשמים
 שמהו אבנא | את נורת מטורא דילא בדיין ומחת | לצלמא והות למור
 רב ומלתא לארעא.²⁴

1 ולא חרה לי עד מות אלא על אחינו מורינו | הכרבים הסלוניים²⁵ הנגעים
 בנחלה אשר הנחיל | אלהינו וקראנו עמו וצאן ידו²⁶ וחלקו חבל נחלתו²⁷ |
 ודבר על ידי עבדיו הנביאים כי לא יהליפם | ולא ימיר אתנו טוב ברע או
 5 רע בטוב ולא || ישוב לשחת ולא לכלה ולא לשנות כב כי | אני יי' לא
 שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם²⁸ | לא דיים חרפת הגויים השאננים
 אויבינו | אשר אהינו קצף מעט עלינו והמה עזרו | לרעה עזרום בלא בצע
 10 כסף כי אם לבגוד || בנו ולדבר עלינו רעה ועל יי' אלהינו תועה | ואילו
 עשו כאשר עשו לנו אויבינו אשר העלם | אסרחדון מכלתה²⁹ וכאשר עשו
 הבאים א | אחריהם עם הרועה צאן במקום הידוע | בתר חדש והיה
 15 מעשהו עם הנזיר אשר היה | במקום הנקרא בלקין על העמוד הנודע אות |
 השמש עם העשרה הזקנים³⁰ אברהם הנקרא כעב | אל אחבאר ואבשלום
 הנקרא עבד אלה בן סלאם ||

1 ויעקב הנק עמר אל שהיד ויוחנן הנק אלמנהום | אלי אל גנה וחביריהם אישי
 בשמו וכינויו אשר | באו אליו ועשו לו אתו הקלון וכתבו והרכיבו | שמותם
 כל אחד ואחד וכן כתוב בחף גן | הפְּרָה ככה יעצו חכמי יש. לאלם
 5 הרשע || וכל זאת כי היתה סבה לבעבור להציל עם | יי' למען
 לא יזיקם בעליל³¹ ותו וכאשר עשו | הבאים אחריהם עם
 הרועה צאן להיבדל | מבחירי אל ואמונתם תורת אהינו ולסור |
 10 מאמ[ר] אל ומחוקות התורה הקדושה ב || בחפזותם וטעותם וכסלותם
 ותעותם. וההבל | אשר ילכו בו אחר רוחם ואחרי מחשבותם | וטוחם
 ויהבלו. והלכו אחר ונכשלו³² כי אמרו | כרתנו ברית את מובדלי בני

²⁰ Jes 48¹⁶. ²¹ Dt 13. ²² cf. I. Sam 26¹⁹. ²³ וארץ I.

²⁴ Dan 2^{34 35}. ומלתא. ²⁵ Ez 2⁶. ²⁶ Ps 95⁶. ²⁷ Dt 32⁹.

²⁸ Mal 3⁶. ²⁹ Esra 4².

³⁰ v. REJ, 69 (1919) p. 91 und Dietrich, Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde I 88 aus Theophanes.

³¹ Diese Worte sind punktiert, d. h. zu streichen.

³² Jes 2ä¹⁵.

15 ישמעאל בראשית³³ | הירח ודברים אחרים ועם אדום עשינו חווה ||
 על וספרתם לכם ממחרת השבת³⁴ כי שמינו | כזב הכותים עלי לא תבערו
 אש בכל מש וגו³⁵ | מחסנו ובשקרי ברהמאנים נסתרנו. האומרים | עלי
 מצות יי אשר העשינה ולאשר לא תעשינה ||

Seite 10 (Cambridge 6)

1 כי המה בלבבות הממללים טמונים עד עת | בא עתם: ולא אמרו כי יי
 אהינו המעלה אתנו | מארץ מצרים במסות באותות ובמופתים | ובמלחמה
 5 וביד חזקה ובורוע נטויה ובמוראים | גדולים אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל
 הגוים || השמינו את הוד קולו מתוך ענני כבודו | ונתן לנו את תורתו מורשה
 תורת אמת חקים ומ | ומשפטים צדיקים חקוקים אל לוחות האבן! כתובים
 באצבע אהים לשים לנו שם גדולות | וגוראות | ולתתנו עליונים על כל
 הגוים אשר | תשב לתהלה ולשם ולתפארת ועם קדוש כאשר | דבר ללמוד
 וללמד כל העמים חק ומשפט | לנסותם באותותיה ומופתיה לדעת את
 אשר | בלבכם הישמרו מצותיו אם לא³⁶ ולא טמונים | במצפוני הלכות ולא
 בקרבי הבליות כי אם | לשמר ולעשות כפה ובלב וכל ההרנשות החמשה³⁷ |
 ואחרית הארבעה הנדמים לארבעה המרחים | בארבעה הנפרטים לעשרה
 ונחשבים בעשרה | והם דומים לעשרה על שומעי העשרה הנחשב

Seite 11 (Cambridge 7)

1 מאצבעות עשרה הסך טינא³⁸ ומן קרניא עשר | קרן ועירא לשום לנו שם
 גדולות וגוראות | ולתתנו עליונים על כל הגוים אשר תשב | לתהלה ולשם
 5 ולתפארת ועם קדוש כאשר | דבר. ללמוד וללמד כל העמים חק ומשפט ||
 לנסותם באותותיה ומופתיה לדעת את אשר | בלבכם הישמרו מצותיו אם
 לא כי כל ק | קדושיהם בידיו והם תכו להגלינו ישאו | מדברות תורה צוה
 10 לנו משה מורשה קהלת | ועקב³⁹. לא נח ולא קהלת אברהם ולא קהלת ||
 יצחקי כי אם קהלת יעקב להוציא שאר בני [אדם?] | שאר בני נח ושאר בני
 אברהם ככל ולבני הפיל | הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מהנות |
 15 וישלחם מעל יצחק בניו⁴⁰ ולהוציא את שאר | בני יצחק ככל קים לך פדנה ארם
 ואל שדי || יברך אותך ויתן לך את ברכת אברהם⁴¹ לך ולא | לאחיך ולזרעך
 אתך ולא לזרע אחיך. ואנו הוא | ברכת אברהם הגתונה ליעקב ולזרעו
 20 ולא לאחרים | עמם. זו היא שנאמר לאברהם ידוע תדע כי || גר יהיה
 זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם⁴²

³³ zu streichen. ש

³⁴ Ler 23₁₅.

³⁵ Ex 35₃.

³⁶ Der Satz ist hier nicht am Platze. s. nächste Seite.

³⁷ לכל הרנשה והרנשה נתן הקביה תורה. ed f. Epstein p. XXIV. מדרש הדשא
 מה לעשות ומה לא לעשות. ללב לא תחירו. לעינים אחרי עיניכם לאונים לא תשא. לפה לא
 תאכל כלחועבה' ללשון לא תשא ולא תשבטין ולא תשקרין לא תענה. לידים אל תשת ירך
 רגלים לא תלכו בניגד ה' הרנשות וה' מורנשות p. XXVII. ולערוה לא תנאף ולא תונה י' אנכשות
 vgl. auch p. XXVI, zum Problem vgl. D. Kaufmann, die Sinne, Budapest
 1884 p. 35 f. Guttman, Die Religionsphilosophie des Saadja p. 96.
 S. Horowitz, Die Psychologie bei den jüd. Religionsphilosophen I Breslau 1898
 S. 50 N. 95. L. Venetianer Asaf Judaeus, Budapest p. 76 f.

³⁸ Dan 2 41—42.

³⁹ Dt 33₃ f.

⁴⁰ Gen 25₆.

⁴¹ Gen 28₂.

⁴² Gen 15₁₃.

1 להודיענו כי הורע הגר המשעבד המעונה | הוא הורע המוכחר הרצוי הורש
 את | הארץ בלו מורשה ולעמיד יחזקו בה ירושה | ומורשה ונחלה. ולהוציא
 5 את ישמעאל ואחיו | בני הפלגשים. ועל אשר נאמר לו תחלה || כי ביצחק
 יקרא לך ורע⁴⁸. ולהוציא את עשו | ואלופיו שלא יבוא תחת כי ביצחק יקרא
 לך | ורע. ונשארו יעקב וזרעו ולברם לאהינו | וגם היא הנחלה שנא' בהעל לדי ישיעה
 10 הנביא | זכ צ לב⁴⁴. או תתננג על יי והרכבתך על במתי || ארץ והאבלתך
 נחלת יעקב אביך כי פי יי דבר | אשר הנחלו אלהינו מאבותינו יצחק ואב
 נחלה היא | לו לברו מורשה קהלת יעקב הנקרא שמו יעקב | וישראל
 15 מטרים ירות אבן פנת ארץ⁴⁶ ככל שמע | אלי יעקב ויש מקוראי אני הוא אני
 ראשון אף || אני אחרון⁴⁶. אף [ידי] יסדה ארץ [וימיני] טפחה | שמים קורא
 אני אליהם יע [מדו יח] דו⁴⁷. הקבצו | כלכם ושמעו מי בהם הגיד א[ת] אלה
 20 יי אהבו | יעשה חפצו בכבל וזרועו כשדים⁴⁸. אני אני דברתי | אף קראתי
 הבאותי והצליח דרכי⁴⁹. קרבו אלי ||

Seite 13 (Adler 5)

1 שמעו זאת לא מראש בסתר דברתי מעת | היותה שם אני ועתה יי אלהים
 שלחני ורוחו⁵⁰. | פשוטן שמע אלי יעקב ויש מקוראי⁵¹ מטרים | קרואתי לארץ
 5 ושמים ועמדו יחדיו. אף ידי | יסדה ארץ אחרי קראתי לבני יעקב וימיני ט ||
 טפחה שמים לרגל בכורי יש: מדרש ז' | ופירושם לא ממשמע שמע
 אלי יעק השמיעה | ליעקב לברו ולא ממשמע וישר מק הקריאה לו | לברו
 10 כי ממשמע שמע אלי יע ויש מקוראי | ידענו כי יעקב הוא יש וממשמע
 מקוראי י || יתחוק ויאמן הדברים⁵² הקורא אותו יעקב | ויש מן וידו אוחות
 בעקב עשו⁵³ ומן כי שרית עם | אלהים⁵⁴ כי ביום הולד עשו ויעקב נאמר
 15 בעשו | ויצא הראשון אדנוני כאדרת שער⁵⁵ ויקראו שמו || אביו ואמו או
 אנשים אחרים עשו ונאמר ביעק | ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחות בעקב
 עשו ויקרא | שמו אשר האחיו ידו בעקב עשו אחיו הוא אשר | קרא שמו
 יעקב מגורת המעשה נקרא שמו יעקב | על כן אמר שמע אלו יעקב ויש
 20 מק אני הוא | אני ראשון אני הוא האומר לך כי אני ראשון לקרוא || לך
 יעקב ויש תחלה א אני אחרון לקרוא שמים ||

Seite 14 (Adler 6)

1 וארץ אחרית⁵⁶ כי היושב מודע לפני כנות הבית | וטרים עשות המקום
 לשבת. ודבר אחר אני | הוא ואין זולתי אני ראשון לקרואתך לפני
 בראשית | ברא אלהים את השמים ואת הארץ ככל לפניו | הארץ יסדת
 5 ומעשה ידיך שמים⁵⁷ אף אני אחרון || להשבינך זולתם בשעת איבודם
 וחילופם כבת | המה יאברו ואתה וג⁵⁸ ואתה הוא ושנ' ל ית: בני עבדיך |
 ישכנו וזרעם לפניך יבון: אף ידי יסדה ארץ | וימיני טפחה שמ אחר

⁴³ Gen 21₁₂.⁴⁴ Jes 58₁₄.⁴⁵ Hiob 32₂₅.⁴⁶ Jes 48₁₂.⁴⁷ ibid v. 13.⁴⁸ v. 14.⁴⁹ v. 15.⁵⁰ Jes 48₁₅.⁵¹ ibid 48₁₂ f.⁵² Gen 25₂₆.⁵³ ibid 32₂₉.⁵⁴ ibid 25₂₅.⁵⁵ I הוא 1.⁵⁶ Jes 46₁₀.⁵⁷ Ps 102₆.⁵⁸ ibid 27 ff.

10 קריאתי ליע בני בכירי | יש: וקריאתי אליהם יעמדו יחדיו וממשמע || קורא
 אני אליהם יעמדו יחדיו הודיעם קריאתו | לכל המפעלים בפנים אחד ובקט
 מהרף עין המציא | כל היצורים הקבצו כלכם⁵⁹ הראשונים והאחרונים |
 15 ושגנו מי בכם⁶⁰ מי בשמים ובארץ הגיד את | אלה כי אם יי אהב את יש
 לעשות חפצו כבבל || וזרעו כשדים אני אני הראשון בלא ראשית |
 וה אחרון בלא תכלית אשר דברתי ואת על בית | יעקב אף קראתיו יעקב ויש
 20 הביאתיו בעולם | הוה בכחינה וכור עוני והצליח דרכו. ככת | וצרפתים
 בצרף את הכסף ובחנתים כבחון את || הוהב הוא יקרא בשמי ואני אענה
 אתו אמרתי עמי

Seite 15 (Adler 7)

1 והוא והוא יאמר אלהי⁶¹: וּבְכֵנִי לוי נאמר כן וישב | מצרף ומטהר כסף
 וטהר את בני לוי וזקק אותם | כוהב וככסף והיו ליי מגישי מנחה בצדקה. |
 וערבה ליי מנחת יהודה וירוש⁶²: קרבו אל שמעו | ואת בריתי איתנו
 5 רוחו, אשר עלינו ודברנו אשר || שם בפניו אשר לא כסתר דבר במקום
 ארץ חשך | ולא אמר לזרע יעקב תוהו בקשוני⁶³ כל לא מראש | כסתר
 דברתי מעת היותה שם אני ואם ימדו שמים | ויחקרו מוכדי ארץ⁶⁴ לא
 10 ימישו מפניו ומפי זרעינו | וזרע זרעינו מעתה ועד עולם לא זכרו אלה ||
 האנשים התועים מאחרי יי את ידו ואת אותותיו | אלה ולא השכילו
 נפלאותיו ולא זכרו את רב חסדיו:⁶⁵ | כי אם מהרו שכחו מעשיו וגבחו
 והגביהו ור | ורחקו והרחיקו מעלי והיבדלו והבדילו מקהלו | וצאן ידו
 15 ועם מרעיתו⁶⁶ ומנעו הטוב מהם⁶⁷ ונתמנעו || מהחכמה ולא חפצו בתכונה⁶⁸
 בהתגלות לבם ל. | למלאות האיתם לצאת חופש כפראים מלמדי | מדבר
 וציה אשר באות נפשם שאפו רוח תא | תאנתם⁶⁹ מי ישב כל מבקשיהם
 20 לא ייעבו בחדשם | ימצאום⁷⁰ ומרוב פניותם וכסלותם הניחו א ||
 ארחות צדיקים לשמור ארחות עולם⁷¹ אשר דרכו

Seite 16 (Adler 8)

1 מתי און⁷² ורגון במעו לי ..ן ... מית וחס ... ללי | קיר נטוי גרד
 הדחייה⁷³ יהי עם באל | מרירת עמק שפה ו
 ס אבי האשם | וגבאיי וחביריהם אשר אינם יודעים שקול
 5 ומרוד | ולא ישמע דבריהם ... דברי יי לקו ומשפטיו || אשר צדקו יחדיו
 בפי [חכמים] מקבלי ציוי הר | חורב למשקת והנשא להעמיד חוון
 וכשלו⁷⁴ והלכו | אהור ונשכרו ונוקשו וגלכרו: כמה מהם היה ממשש |
 10 כאשר ימשש העור באפלה ולא הצליח דרכו ואמר | כי ככה עשה יי לנו
 וכן כתוב בתורתו והות ממשש || בצהרים כאשר ימשש העור באפלה
 ולא הצליח | את דרכך⁷⁵ ולא ידע כי דרך שלום לא ידעו ואין | משפט
 במעלותם נתיבותיהם עקשו להם כל | דורך בה לא ידע שלום על כן יקו

⁵⁹ Jes 48₁₄.⁶⁰ l בהֵּה.⁶¹ Zach 13₉.⁶² Mal 3₃ f.⁶³ Jes 45₁₉.⁶⁴ Jer. 31₃₆.⁶⁵ Ps. 106₇.⁶⁶ ibid 95₇.⁶⁷ Jer 5₂₅.⁶⁸ Prov 18₂.⁶⁹ l. תאנתה.⁷⁰ Jer 2₂₄.⁷¹ Prov 2₂₀.⁷² Hiob 22₁₅.⁷³ Ps. 62₄.⁷⁴ Dan 2₁₄.⁷⁵ Dt. 28₂₉.

15 לאור והנה | חשך לננוהות באפילות יהלך יגשש כעורים קיר⁷⁶ || וכאין
 עינים יגשש כשל בצהרים בנשף באשמנים כמתים⁷⁷ ⊙
 המחברת הראשונה ייחוד שם אלהינו ישתבח וירום וינשא על כל הודות
 כי הוא אחד בלא השנות ולא הקָהֵל: או נחלק המחברת הראשונה לשבע

יש שגששו כעורים קיר זה Jbn Ezra, יסוד מורא, ed Stern p. II B vgl.
 אומר בכה וזה אומר בכה וככה לא נוכל לדעת מספר דינאל, מתי יגיע הקץ

⁷⁷ Jes 59₁₀.

Nachtrag: Während der Korrektur bemerke ich, daß das Cambridger Fragment in der J. Q. R. N. S. XII. 123 ff. unter dem Titel „A polemical work against Karaites and other Sectaries“ zum Abdruck gelangt ist. Die Seiten sind falsch geordnet: die richtige Folge ist 7, 8, 1, 2, 3, 4, 5, 6. S. 144, A. 91 findet sich die Bemerkung, daß der Verfasser das Markusevangelium benützt hätte. Es heißt aber nicht [ישו] המנאפת תחתיו, sondern, wie oben החרש עצים, die richtige Folge ist ebd. p. 11 statt עין לא ראת שמם לעין לא נראת שמו zu lesen. S. 145. 2. 4. l. st. והרינתו = ודרעתו. Der Absatz ולא תרה = אלוהים = אלוהיהם hat nichts mit dem Christentum, sondern mit den Sektierern zu tun.

An unsere Mitarbeiter und Leser.

Der Unterzeichnete hat endgültig die Leitung der Monatschrift übernommen.

Die Eigenart unserer Zeitschrift bleibt dieselbe. Als einzige rein wissenschaftliche Zeitschrift in deutscher Sprache wird sie der Wissenschaft des Judentums und ihren Freunden dienen. Alle Gebiete jüdischer Wissenschaft, einschließlich der Bibelkunde und der Weltanschauungslehre, werden zu ihrem Recht kommen. Jedes Heft wird neben rein fachwissenschaftlichen Abhandlungen auch solche bringen, welche einen weiteren Leserkreis interessieren. Dies gilt ganz besonders auch von den Bücherbesprechungen. Die Not der Zeit zwang zur Erweiterung des Satzspiegels; für den Wegfall der Seitenköpfe werden unsere Leser durch ein jedem Jahrgang beizufügendes Sachregister Ersatz erhalten.

Unsere Herren Mitarbeiter bitten wir, uns in Zukunft Aufsätze, deren Umfang 2 Bogen des neuen Formats übersteigt, nicht anzubieten und der Knappheit des Raumes durch gedrängte Fassung Rechnung zu tragen. Vor Einsendung von Besprechungen bitten wir anzufragen. Besonders willkommen sind uns allgemein leserliche, gediegene Abhandlungen und größere Sammelbesprechungen, die einen Ueberblick über den Fortschritt auf einem bestimmten Gebiete unserer Wissenschaft geben. Wir sind sehr gern bereit, die Verleger um Uebersendung der erforderlichen Werke an unsere Herren Mitarbeiter zu ersuchen.

Für jede Anregung zur Ausgestaltung unserer Monatschrift herzlich dankbar, darf ich von unseren Lesern wohl auch erwarten, daß sie eifrig bestrebt sein werden, der Monatschrift und unserer Gesellschaft neue Freunde zu werben.

Dr. I. Heinemann,

Dozent am jüdisch-theologischen Seminar,
 Breslau 6, Schwertstr. 6.

Besprechungen

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1921/22. Herausgegeben vom Verbands der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland. 24. Band, Berlin 1921/22. (168 S.) Vorzugspreis für Mitglieder der Gesellschaft 8.— Mk. einschließlich Porto.

Das schmucke Bändchen enthält ein Kalendarium und folgende Aufsätze: L. Landau, Rückblick auf das Jahr 5680/81; S. Bernfeld, Literarische Jahresrevue; E. König, das Ideal der Geschichtsschreibung und Israels Stellung zu ihm; J. Guttmann, Der Wiederaufbau Palästinas im Zusammenhang der jüdischen Geschichte; U. Cassuto, Dante und Manoello; Ph. Bloch, Adolf Jellinek nach seiner geistigen und wissenschaftlichen Bedeutung; M. Goldstein, Alexander in Jerusalem (dramatisch). Den Abschluß bilden die Mitteilungen aus dem Verbands der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland. — Welche Anregungen das Bändchen bietet, wird schon aus einer kurzen Analyse des Guttmannschen Aufsatzes anschaulich. Für G. bedeutet, wie für seinen Kollegen Elbogen, die bevorstehende Wiederaufrichtung eines jüdischen Palästina einen Wendepunkt in der jüdischen Geschichte, einen Anfang eigenartigen jüdischen Lebens. Die Lebensform des Judentums etwa seit Esra war die der religiösen Gemeinschaft; die Religion durchdrang das ganze Leben; „durch den Aufbau einer nichts fremdes neben sich duldenden Einheitskultur übernimmt die Glaubensgemeinde zugleich die Funktionen einer nationalen Gemeinschaft“. Das wurde anders durch den Eintritt des Judentums in eine Kultur und eine Gesellschaft, die sich „von jeder religiösen Bindung gelöst hatte“; eine allseitige jüdische Lebensgemeinschaft war zunächst nicht mehr möglich und wurde auch ein Jahrhundert lang nicht gewünscht. Sie kann und wird sich aber auf nationaler Grundlage in Palästina entfalten; hier wird die Religion nicht mehr das Ganze des Lebens umfassen, wohl aber zu einem Bestandteil, ja, zum Mittelpunkt (S. 73) eines umfassenden nationalen Zusammenhanges werden — zum Segen für die Religion selbst, die nun, da sie nicht mehr allein die Sorge um den Fortbestand der Gemeinschaft zu tragen hat, ihr Eigenleben frei entfalten kann. „Das moderne Judentum lebt in der doppelten Gefahr, seine Eigenart durch ängstliche Absperrung gegen jeden äußeren Einfluß zu erkaufen oder die Teilnahme am religiösen Leben der Zeit mit dem Opfer seiner Eigenart zu bezahlen. Inmitten einer eigenen jüdischen Welt ist die religiöse Entwicklung des Judentums diesem Dilemma enthoben. Hier kann es die größte Weite des religiösen Horizontes mit echter Eigenwüchsigkeit der Entwicklung verbinden“. Wenn das Judentum auf seiner Wanderung durch Zeiten und Länder mehr und mehr europaisiert wurde „von der äußerlichsten Aeufferlichkeit in Kleidung und Tracht bis zur zartesten Innerlichkeit des Selbstgefühls“, so wird sich hier eine selbständige Auseinandersetzung mit der außerjüdischen Kultur vollziehen können. Und von ihr wird auch das Judentum der Diaspora Vorteile haben. „Extensiv wie intensiv verliert von Generation zu Generation unser Leben an jüdischem Gehalt. Hier aber liegt eine der großen Hoffnungen, die sich an das neue Palästina knüpfen . . . Neue Freude an allen Jüdischen, neue Liebe zur eigenen Gemeinschaft, neue Festigkeit des jüdischen Bewußtseins wird von einem kraftvoll verjüngten Judentum auch auf die Diaspora übergehen.“ Auch wer nicht (wie zu seiner Freude der Berichterstatter) die Auffassung des Verfassers in den wesentlichen Punkten teilt, wird an dieser geistvollen und durchaus

klar geschriebenen Abhandlung über eine der wichtigsten Gegenwartsfragen nicht vorbeigehen können. — Auch die übrigen wissenschaftlichen Arbeiten, deren Inhalt schon durch ihr Thema wesentlich bezeichnet ist (Cassuto bespricht Dantes Einfluß auf Immanuel Romi) sind bei aller Gediegenheit dem Laien leicht lesbar. Die Bestellung des Buches durch Einsendung des ganz unverhältnismäßig geringen Betrages an die Gesellschaft kann daher gar nicht dringend genug empfohlen werden.

Heinemann.

Fritz Kahn, Die Juden als Rasse und Kulturvolk. Berlin 1920. 224 Seiten.

Gegenüber Chamberlain und Weininger, Woltmann, Wilser und Hauser bedeutet Kahns Werk zweifellos einen gewaltigen Fortschritt. Jene gehen bei ihrer „voraussetzungslosen Wissenschaft“ von der Voraussetzung aus, daß allein der Germane zu allem Hohen und Edlen fähig sei, während der Semit und im besonderen der Jude jeder höheren Regung bar sei. Kahn beweist ihnen, daß es weder Germanen noch Semiten überhaupt gibt, daß alle Völker Ergebnisse einer Jahrtausende währenden Vermischung und Züchtung sind, Resultate aus Hunderten von Komponenten, keine Wesen aus einem Guß. Wenn aber die Juden mehr als andere Völker einen einheitlich geschlossenen Eindruck machen, so ist dies im Laufe der Jahrtausende geworden, geworden durch Schicksal, Milieu und Inzucht. Unbestreitbar sind die Leistungen dieser jüdischen Gemeinschaft, die nach Kahn besser als „Kulturgemeinschaft“ zu bezeichnen ist. Neben Babel und Hellas, neben Rom, Granada, Paris, neben Venedig, Nürnberg und Weimar darf ebenbürtig Zion genannt werden. Und die Leistungen des Judentums sind in ihren Wirkungen weiterreichend als die aller anderen Kulturen. „Wenn ein Mensch vom Hauche der Kultur auch nur mit dem flüchtigsten Wehe gestreift ist, so raunten ihm die Genien der Geschichte die zehn Gebote in Ohr und Herz“ (S. 180).

Eins hat Kahn freilich mit Chamberlain gemeinsam. Geistreich und hochbegabt sucht er durch glänzende Bilder und witzige Antithesen zu überreden — nicht zu überzeugen. Und wenn er etwa als die drei größten Männer des Judentums Moses, Jesus und — Karl Marx bezeichnet, so erscheint es uns sehr zweifelhaft, ob gerade er die Ewigkeitswerte richtig zu würdigen weiß, die das geschichtliche Judentum der Welt geschenkt hat.

Insterburg.

Siegbert Neufeld.

Archiv für Religionspsychologie: Herausgegeben von Pfarrer Dr. W. Stäblin, Nürnberg. Organ der Gesellschaft für Religionspsychologie. Bd. I. Tübingen. Verlag J. C. B. Mohr. 1914. Bd. II/III. 1921.

Kurz vor Kriegsausbruch erschien unter Mitwirkung namhafter Psychologen eine neue Zeitschrift für religionspsychologische Forschung: der 1. Band des „Archiv für Religionspsychologie“. Erst jetzt folgte der 2. und 3. Band (als Doppelband), freudig begrüßt von allen, die der Religionspsychologie Interesse entgegenbringen.

Die bisher vorliegenden Bände des „Archiv“ enthalten eine solche Fülle von Abhandlungen, Referaten, Besprechungen, Kleinen Anzeigen, daß hier Einzelnes nicht eingehend betrachtet werden kann. Nur ein paar mir besonders wertvoll erscheinende Abhandlungen möchte ich erwähnen, um eine Vorstellung von der Reichhaltigkeit und Bedeutung der religionspsychologischen Arbeit zu geben, die im „Archiv“ ihren Niederschlag gefunden hat. So bietet

uns der 1. Band unter anderem eine Untersuchung von F. Rittelmeier über die „Liebe bei Plato und Paulus“; S. Behn behandelt „Das religiöse Genie“; A. Fischer schreibt „Ueber Nachahmung und Nachfolge“ (wobei der hebräische Leser wohl gelegentlich an Achad Haams „Chikkuj Vehithboleluth“ denkt!). Der Doppelband II/III, dessen Inhalt zumeist noch in der Vorkriegszeit entstand, bringt unter anderem Wertvollen eine Abhandlung (mit Proben) von Chr. Geyer „Zur Psychologie der Predigtvorbereitung“ und eine „phänomenologische“ Untersuchung von W. Stählin über „Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie“, worin der Wahrheitsanspruch, den alle Religion erhebt, „in der Mannigfaltigkeit seiner psychischen Verwirklichung“ erörtert wird.

Leider ist der Fortbestand des „Archiv“ gefährdet. Seine Weiterführung hängt wesentlich davon ab, daß die „Gesellschaft für Religionspsychologie“ einen größeren Zuwachs an Mitgliedern erhält. Bei dem geringen Jahresbeitrag von 30 Mark, der zum kostenlosen Bezug des „Archiv“ berechtigt, sollte diese Bedingung leicht zu erfüllen sein. Auch aus jüdischen Kreisen wäre der Beitritt neuer Mitglieder sehr wünschenswert. Ich habe früher einmal in einem kleinen Aufsatz¹ darzutun versucht, welche Bedeutung der Religionspsychologie innerhalb der Wissenschaft des Judentums zukommt. Vor allem sollten Rabbiner und Religionslehrer der jungen aufstrebenden Disziplin mehr Interesse entgegenbringen und sich der „Gesellschaft für Religionspsychologie“ in größerer Zahl anschließen. Auch Vereine, Institute, Bibliotheken sind berechtigt, die Mitgliedschaft zu erwerben.

Buchau a. F.

Abraham Schlesinger.

Das Wesen des Judentums von Leo Bäck. 2. neu bearbeitete Auflage, Frankfurt, Kauffmann, 1922. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.)

Man kennt die Geschichte von dem Heiden, der Jude werden wollte, wenn er den Inhalt des Judentums auf einem Fuße stehend erlernen könnte Schammai wies ihm die Tür; er mochte glauben, daß man eine Religion nicht annehmen könne, ohne sehr wesentlich umzulernen. Aber mindestens verständlich ist die Antwort, die Hillel ihm erteilte: das Ziel des Judentums ist dasselbe, das dir aus der Weisheit deiner Weisesten vertraut ist; nun komm und lerne die Wege zum Ziel!

Dieselbe Forderung wie an Hillel und Schammai wird noch heute an manchen Vertreter des Judentums gestellt; aber nicht bloß von „Heiden“. Recht viele Söhne und Töchter unseres Volkes wollen Juden bleiben oder sich wieder als Juden fühlen; aber das Judentum darf nicht mehr und nicht wesentlich anderes lehren, als ihnen aus dem Idealismus der Gegenwart geläufig ist. Man kann es verstehen, daß mancher Rabbiner sich ihnen gegenüber entscheidet wie Schammai, in dem Bewußtsein, ihnen doch nicht sagen zu können, worin die Eigenart und manche wesentliche Triebkräfte des Judentums liegen. Wer so denkt, muß es freilich in den Kauf nehmen, daß das religiöse Suchen so mancher Kinder unseres Stammes an der Ueberlieferung ihres Glaubens keinen Halt mehr findet, also entweder am Boden schleift oder sich an fremden Säulen emporrängt. Wir begrüßen es daher, daß Bäck

¹ In der Festschrift zum 70. Geburtstage des OKR Dr. Kroner. 1917. S. 152 ff.

im Sinne Hillels die Antwort gibt. Er zeigt, daß in der Tat das Wesen des Judentums jene religiös begründete Humanität ist, die bewußt oder unbewußt unserer modernen Erziehung, unserer Rechts- und Wohlfahrtspflege als ideale Voraussetzung zugrunde liegt. Die Lehren des Judentums vom Glauben an Gott, an uns selbst, an den Mitmenschen und an die Menschheit, die Bäck in den Mittelpunkt seiner Darstellung stellt, und auf der anderen Seite der humane Zug des modernen Kulturideals stehen nicht nur nicht im Widerspruch, sondern stützen und rechtfertigen sich gegenseitig. So wird dem Leser sein gutes Recht, ja seine Pflicht, sich als moderner Mensch zum Judentum zu bekennen, erwiesen durch eine Darstellung, die auf umfassender Beherrschung der biblischen und nachbiblischen Literatur¹ beruht, auch andere Religionen heranzuziehen weiß und aus dem Glauben an Wert und Sendung des Judentums eine eindringliche Wärme schöpft. Der gemäßigt liberale Standpunkt des Verfassers zeigt sich in der ständigen Betonung des Entwicklungsgedankens (vergl. aber S. 38 über die Unüberbietbarkeit der prophetischen Religion und S. 286 gegen den Ausdruck: Zeremonialsatzungen), sowie in der Ablehnung des nationalen Gehalts jüdischer Frömmigkeit, tritt aber nie in schroffer Polemik hervor. Wie die erste Auflage im Gegensatz zu Harnack zeigte, daß das Judentum das geschichtliche und sachliche Recht hat, die Werte als sein Erbgut in Anspruch zu nehmen, in denen heute der liberale Protestantismus das Wesen des Christentums sehen will, so wird auch die zweite, infolge der Studien und Erfahrungen des Verfassers auf Doppelte gewachsene Ausgabe vielen den Glauben an ihr Judentum wiedergeben und den Wunsch nach weiterer Vertiefung in ihnen wecken.

Denn allerdings weist Bäcks Buch offensichtlich über sich hinaus. In der schönen Schlußbetrachtung über die „Erhaltung des Judentums“ lehrt es ausdrücklich, daß das Judentum „unmodern“ sein müsse (Seite 283); denn, wie es Bäck an anderer Stelle ausgedrückt hat: „Wir sind anders, um für die anderen etwas sein zu können; denn man kann anderen etwas sein, nur wenn man ein eigener ist“ (Jüd.-lib. Ztg. II Nr. 14). Worin aber dies Eigene, Unmoderne liegt, wird aus unserem Buch (trotz mancher feinsinnigen Bemerkung des ersten Teils über den „Charakter des Judentums“) nicht anschaulich; die Ablehnung des christlichen Dogmas ist ja nichts weniger als unzeitgemäß. Aber die Frage nach dem eigenen Wert und der eigenen Färbung jüdischer Lebensstimmung geht freilich weit über den Rahmen dieses Buches hinaus, das sich bewußt auf erste Antworten beschränkt, und, wie es sich in Bezug auf die Grundfragen des religiösen Weltbildes oder etwa auf die Abgrenzung des Heiligen und des Sittlichen (vergl. S. 54 und 82) mit ganz leichten, einführenden Andeutungen begnügt, so auch bei der Darstellung des Judentums an so manchem Zug vorbeigeht, der, wenn nicht „wesenhaft“, so doch für die geschichtliche Auswirkung des Judentums höchst „wesentlich“ gewesen ist. Es ist keiner der geringsten Vorzüge des Buches, daß es die Lust nach weiterer Belehrung und Versenkung in jüdische Lehre und jüdisches Leben erweckt und dem suchenden Leser mit Hillel zuruft: „Dies ist das Wesen des Judentums. Nun geh und lerne!“

Heinemann.

¹ Beiläufig: Mal 2₁, darf nicht (S. 205) als Beweis für den Universalismus angeführt werden. Zur Auffassung von אל נקמת (S. 72) vgl. meine Ausführungen Jeschurun V 381 ff.

Micha Josef bin Gorion: Die Sagen der Juden. 3. Bd. Die 12 Stämme. Frankfurt a. M. Rütten u. Loening 1919.

In diesem 3. Bande ist der Stoff, der sich an die Genesis anlehnt, wohl im wesentlichen erschöpft. Aus den beiden ersten Bänden, welche die Sagenkreise „Urzeit“ und „Erzväter“ enthalten, ist die von Micha Josef bin Gorion verfolgte Methode in der Darbietung der Midraschim bekannt. Der Sinn des ganzen Werkes zielt durchaus darauf, möglichst vollständig mit dem stofflichen Gehalt dieser Schätze bekannt zu machen. Auf welch breiter Grundlage diese Absicht ausgeführt wird, das zeigt das diesem Bande beigegebene Verzeichnis der verwendeten Bücher. Denn die aus Bibelkommentaren, mystischen Werken, Chroniken, Reisebeschreibungen geschöpften Materialien bilden eine außerordentlich wichtige Ergänzung für das klassische Schrifttum von Talmud, Midrasch, Targum, das natürlich immer der Ausgangspunkt bleiben muß.

Es liegt in der Natur dieses Buches, daß eine reinliche Scheidung der Quellen mit einer einigermaßen strengen Gliederung des Stoffes nach inhaltlichen Gesichtspunkten nicht gut verbunden sein kann. Der Verfasser macht in der Vorrede darauf aufmerksam, daß die verschiedenen Quellen in diesem Bande nach Möglichkeit voneinander getrennt erscheinen. Immerhin durfte unter diesen philologischen Erwägungen nicht die Absicht des Ganzen leiden, daß das Werk eine systematische Darstellung des Inhaltes der jüdischen Sagenwelt sein sollte. Die eingehenden Quellennachweise genügen vollständig im rein-literargeschichtlichen Interesse. So wird denn tatsächlich die Hauptsache wohl getroffen, daß an der Hand der durch den biblischen Bericht selbst gebotenen Ordnung die unabsehblichen Verästelungen, welche die von der Genesis gebotenen Motive in ihrer langen Entwicklung empfangen haben, zu klar überschaubarer Darstellung gelangen. Alle Schwierigkeiten, die einer unbedingt befriedigenden Einteilung und Gruppierung des Stoffes entgegenstanden, konnten natürlich nicht überwunden werden. Es ist z. B. nicht recht ersichtlich, warum I, 1 — Makom — unter die Gruppe „Mythisches“ gehören soll; weswegen ferner XXIX — „Kabbalistisches“ — von dem Mythischen, zu dem es seinem Gehalt nach größtenteils gehört, streng abgesondert ist. Hier greift offenbar die Gliederung aus Gründen der Quellensonderung über Gebühr Platz. Aber diese Kleinigkeiten können bei dem Gesamturteil nicht in die Wagschale fallen. Bin Gorions Werk hat das große Verdienst, den Weg in die jüdische Sagenwelt zu öffnen. Daß er es in einer Sprache tut, deren einfache klare Knappheit dem Geist der hebräischen Laute nahe verwandt ist, bildet einen außerordentlichen Reiz. Die Stimmung des Originals weht aus dieser Bearbeitung.

Max Wiener-Stettin.

I. Heinemann: Zeitfragen im Lichte jüdischer Lebensanschauungen. 1921.

J. Kaufmann Verlag, Frankfurt a. M. 143 Seiten. Preis 10,50 Mark und Zuschlag.

Welche neuen Möglichkeiten liegen doch in der Volkshochschule! In der gefälligen Form von volkstümlich gehaltenen Vorträgen hat Dr. I. Heinemann vor dem Publikum der jüdischen Volkshochschule in Breslau im November und Dezember 1919 bewegende Fragen der Zeit in überzeitlichem Geiste behandelt; alles gelehrte Beiwerk ist vermieden (nur einige Anmerkungen am Ende der Schrift geben Literaturnachweise), nirgends stören polemische Abschweifungen; in al fresco-Zügen baut der Redner die Gedanken vor uns auf; anknüpfend an die Aktualitäten des Tages steigt er zu weiten

Sichten empor, wo Zeitliches im Glanze des Ewigen verschwebt. Ob er über Militarismus und Pazifismus, über Gottesgnadentum oder Volkssouveränität, über die soziale Frage, über die Frauenfrage oder über Erziehungsfragen spricht, immer weiß er das Problem mit wenigen kräftigen Strichen zu skizzieren, die Möglichkeiten der Lösung aufzuzeigen und in besonnen abwägendem Urteil die Antwort des Judentums in der Sprache unserer Zeit zu geben. Ein Geist abgeklärter Weisheit leuchtet aus den Worten; ein bewundernswertes pädagogisches Geschick lenkt Gedanke und Ausdruck, entwirrt die Fäden und versteht dem eignen Nachdenken mit leichtem Griff zu Hilfe zu kommen. Jeder Vortrag steht geschlossen da, und doch fügen sich alle zu harmonischer Einheit zusammen. Edel in der Diktion, treffend im Bilde, belebend im glücklich gewählten Zitat: so strömt die Darstellung dahin und trägt Hörer und Leser anmutig zur Erkenntnis der unverbrauchten Kraft jüdischer Lebensanschauung. Volkstümlichkeit kann viel und wenig besagen. Hier besagt dieses Wort viel, sofern es nicht Flachheit und Oberflächlichkeit bedeutet, sondern Tiefe bei aller Verständlichkeit, denkerische Kraft ohne Mühsal der Darbietung. Volkshochschulkurse sollen nicht nur Theorie geben. Sie sollen auch Lebensimpulse wecken; sie sollen den Hörer auch im Besten seiner Gesinnung stärken, sie sollen nicht nur erhellen, sie sollen auch erwärmen. Beides, Licht und Wärme, geben diese Vorträge. Judentum und Deutschtum in ihren edelsten Traditionen sprechen zu uns; dem Alter und der Jugend gewähren sie Belehrung und Stärkung. Ich möchte sie vorbildlich heißen, ob der Art, wie sie politische Fragen metapolitisch behandeln. Mögen sie den Leserkreis finden, der ihrem inneren Werte entspricht.

Darmstadt.

J. Goldstein.

S. Klein, Jüdisch-palästinisches corpus inscriptionum (Ossuar-, Grab- und Synagogeninschriften). R. Löwit Verlag, Wien und Berlin 1920.

Das Verdienst der vorliegenden Schrift ist nicht allein die Sammlung der Ossuar-, Grab- und Synagogeninschriften, sondern insbesondere die Heranziehung talmudischer Quellen zu ihrer Erforschung; so ist hier epigraphische Kenntnis auf hebräischem und griechischem Gebiete wie auch Beherrschung der zeitgenössischen rabbinischen Literatur erforderlich; über beides verfügt der Verfasser; zudem hat er sich, wie er im Vorwort selbst bemerkt, der Beihilfe vieler jüdischer und nichtjüdischer Gelehrten — ich nenne nur Löw, Szegedin und Dalman, Greifswald (jetzt Palästina) — bedient, die dem Werke zum Vorteil gereichten.

Der größte Teil der Ossuar- und Grabinschriften stammt aus der Umgebung Jerusalems; dennoch weisen viele neben den hebräischen auch griechische Namen auf, ein beredtes Zeichen der Hellenisierung des heiligen Landes in dem 1. vor- und nachchristlichen Jahrhundert. Dies zeigen in noch höherem Grade die Inschriften aus der Nekropole von Joppe, die bis ins 4. nachchristliche Jahrhundert reichen. Die Tatsache, daß solche Grabdenkmäler, oft auch mit Insignien, wie dem Palmzweig oder der שלום-Formel, sich finden, beweist, daß solche מצבות oder in j. Sekalim II. 7. נפשות genannt, nicht verboten, sondern nur für überflüssig erachtet werden. Nur in Judaea sind die Inschriften gefunden, was Klein durch genaue Interpretation der Worte im Traktat Semahot c. 12. 13 של עץ ארון richtig dadurch erklärt, daß sich die in Galiläa verwandten hölzernen Beinkästchen nicht erhalten haben. Im Gegensatz hierzu entstammen die Synagogeninschriften fast

sämtlich galiläischen und ostjordanischen Synagogen; zeitlich gehören diese Inschriften in die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts.

Zu bedauern ist, daß den Inschriften nicht — wie etwa dem großen Inschriftenwerk von Müller, das unsere Gesellschaft ediert hat — Photographien beigelegt sind, denn nur sie ermöglichen einen Fortschritt der Erklärung durch richtige oder bessere Lesung des Textes. Im einzelnen möchte ich folgendes bemerken:

Zu Nr. 50 auf S. 24. Die Erklärung und Lesung הרולקת = die Anzünderin klingt wenig überzeugend; der Ruhm, daß sie auf das Anzünden der Sabbatlichter besonders achtete, dürfte für die damalige Zeit und auch für eine Proselytin nicht so groß sein. Vielleicht könnte man החלקת oder defektiv geschrieben ההלקת lesen, was durch „Verteilerin“, nämlich von Gaben an Arme erklärt werden könnte; die Frau würde also ein Amt in sozialem Interesse ehrenamtlich verwaltet haben, was man sehr wohl zu ihrer Ehre auf ihrem Grabstein vermerken konnte (freilich grammatisch müßte es eher המחלקת heißen, wie המחלק in baba batra 9.7, doch daß wir hier auch sprachliche Ungenauigkeiten vor uns haben, zeigt Klein oft genug).

In Nr. 98 auf p. 51 haben wir ein gemeinsames Grab vor uns, der Errichter des Grabsteines steckt in den letzten Buchstaben του Σητος; vorausgehen, wie das Schluß ς und die Worte Θεωσις και Επιζητης σωμν zeigen, Genetive, so daß der Sinn wäre: des ?, des Pheidon (auffallend ε: nicht α) und des Epiktes Grabmal, errichtet von του Σητου.

Zu Nr. 172 p. 59 finde ich Malthake bei Juden sonst nie, ausser dem Namen von Herodes Frau, Jos. ant. jud. XVII. § 250; dagegen in griechischer Literatur häufig auf Inschriften und auch sonst; vermutlich ist dies eine Uebersetzung des hebr. רַבָּה = die Sanfte, Weiche.

Die Formel p. 67 ברוך שמו לעולם bedarf noch einer genauen Erörterung. In den „Ergänzungen“ ist auf p. 101/2 eine Synagogeninschrift abgedruckt, deren Verständnis noch kaum gefunden sein dürfte; die Worte ἵν' ἐδμελίσωσεν οἱ πατέρες αὐτοῦ καὶ οἱ προσβύταροι καὶ Συμωνίδης verstehe ich so: die ξένη, d. h. die Fremdenniederlassung ließen zu einem Volke werden seine Väter und die Ältesten und Simonides.

Die Josephus-Zitate dürften besser mit Paragraphen gegeben werden.

Die jüdische Wissenschaft kann mit vielem Dank dieses Werk entgegennehmen, und die Zunz-Stiftung verdient darob Anerkennung, daß sie dieses Werk, „fern von jedem wissenschaftlichen Zentrum, in einer Provinzstadt“ entstanden, unterstützt hat. Hoffen wir, daß der Verfasser, der die jetzigen Forschungsarbeiten im heiligen Lande mit viel Interesse verfolgt, uns noch mehr archäologisch-epigraphische Beiträge liefert.

Halle a. S.

A. Posner.

J. Horovitz: Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen. Frankfurt, 1914.

Diese Monographie hat zum Gegenstand eines der interessantesten Kapitel des talmudischen Strafrechts, die Lehre von den überführten Zeugen מְדוּמָיִם. Dt 19¹⁵⁻²¹ bietet dem Halachisten ein recht interessantes und kaum entwirrbares Problem. Im Mittelpunkte der Streitfragen steht 19. Horovitz entwickelt den ganzen Stoff mit lobenswerter Ausführlichkeit und zerlegt ihn in seine Elemente. Zuerst kommt die Frage: Wie ist הוֹמָה zu definieren?

Wollte man die Traditionsquellen allein zu Rate ziehen, so hätte man die ganz bestimmte Antwort, daß הומה entsteht, wenn eine zweite Zeugen-Gruppe der ersten ein alibi vorhält. Nun wies Geiger auf die angebliche Parallele aus der Susanna-Legende hin, wo die הומה schon konstatiert wird bei einem in der ersten Zeugen-Gruppe entdeckten Widerspruch. Es ist also eine zweite Zeugen-Gruppe gar nicht notwendig. Geiger bleibt bei diesem Schritt nicht stehen. Er will in den Traditionsquellen selbst Spuren dieser Auffassung, die er für die alte und ursprüngliche hält, gefunden haben. Diese Spuren sollen in den Worten עד שיימו את עצמן enthalten sein.

H. verfolgt die These mit Heranziehung des ganzen einschlägigen Materials und mit Berücksichtigung der Auseinandersetzungen D. Hoffmanns. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den älteren talmudischen Autoritäten, aus denen eigentlich für die neue Wendung der Frage nicht viel zu holen ist. Die Frage gewinnt aber dadurch jedenfalls eine mehrseitige Beleuchtung. Der Nachweis, daß die Susannalegende keine Parallele zu einer älteren traditionellen Auffassung enthalte, wird durch H. noch mehr vertieft. Dazu kommt indes: wenn man schon seit Julius Africanus die Unwahrscheinlichkeiten in der Susannalegende vielfach betont hat, warum soll gerade das wahrscheinlich sein, was der unzweideutig ausgedrückten Auffassung in der jüdischen Traditionsliteratur widerspricht? Ueberdies scheint der hellenistische Fabulist auf die exakte Nachbildung eines realen Strafgerichtsverfahrens kein Gewicht gelegt zu haben. Richterkollegien für Kapitalverbrechen sollten bloß aus zwei Mitgliedern bestehen? Und diese sollten gleichzeitig auch die Funktion von Zeugen übernehmen können? Und wie rasch die Szene wechselt! Aus den Richtern werden Angeklagte. Der geniale Einfall oder eine höhere Eingebung, die Zeugen unabhängig von einander auszufragen, enthüllt den wirklichen Tatbestand, und die schuldigen Richter oder Zeugen erhalten die wohlverdiente Strafe. Sie werden hingerichtet. Diese schlichte, fürs junge Gemüt berechnete Konstruktion eines Märchens gehört doch eher in die Kinderstube als in die Kriminalistik hinein. Soll dieser Legende irgendein Motiv abgewonnen werden, so muß sie vor allem auf die einfachste Form gebracht werden. Und diese wäre etwa folgende: Ein unschuldig verurteiltes Frauenzimmer wurde vom Tode errettet, indem es gelungen ist, die Falschheit der Zeugen nachzuweisen, und infolge dieses Nachweises wurde das gegen die Frau ausgesprochene Todesurteil an den Zeugen vollstreckt. — Das kann der Kern der Legende gewesen sein. — Was folgt aber aus dieser primären Form? Der pharisäische Grundsatz לא הרנו נהרנין, daß nämlich die Todesstrafe an den falschen Zeugen schon vollzogen wird, bevor noch ein Justizmord geschehen ist.

Was die Worte עד שיימו את עצמן betrifft, so bleiben diese, welche Variante immer genommen wird, dunkel, wenn man sich der hinzugefügten Definition entledigen will. Für Worte, die einer bestimmten Fachsprache entnommen sind, muß das Fach selbst die Erklärung bieten. Wir fahren daher am Besten, wenn wir eine talmudische Redeweise durch den Talmud selbst erklären lassen¹.

Die zweite These ist der bekannte Negationsschluß באשר זמן ולא כאשר עשה. Raschi, Maimonides, Ritba u. a. zitieren ihn als Quelle für הרנו אין נהרנין. In

¹ Besondere Erwähnung verdient j. Makk I 7, wo zu den Worten Dt 19₁₆ הרנו אין נהרנין hinzugefügt wird בו ולא בשדותיו. Rabbiner Dr. S. Kaatz-Hindenburg machte mich persönlich darauf aufmerksam. Vgl. תורה תמימה z. St.

den uns bekannten Talmud- und Midraschtexten fehlt dieser Schluß seiner exegetischen Form nach, ist aber dem Inhalte nach gegeben. Die Annahme, daß Raschi und Maimonides einen vollständigen Text vor sich hatten, was auch J. Z. Meklenburg und H. selbst vermuten, ist sehr wahrscheinlich und hat manche Gründe für sich. Zuerst liest sich die Stelle in den genannten Quellen wie ein Zitat, nicht wie eine selbstgemachte Folgerung. Es ist ferner zu beachten, daß es nicht die einzige Stelle ist, die in den uns bekannten talmudischen Quellen fehlt. Maimonides selbst hat eine beträchtliche Anzahl von halachischen Sätzen, für die er exegetische Belege anführt, die in den uns bekannten Quellen fehlen. Haben die auch ursprünglich gefehlt? In den handschriftlichen Funden der neueren Zeit ist schon bisher manches entdeckt worden, das uns zu einer entschiedenen Verneinung dieser Annahme berechtigt, und wir sehen den weiteren Arbeiten auf diesem Gebiete, besonders einer intensiven Fortsetzung der Genizaforschungen mit berechtigten Hoffnungen entgegen. Es darf auch die Exaktheit des Mischneh-Tora-Stils nicht allzu gering eingeschätzt werden. Wenn Maimonides eine selbständige halachische Deduktion gibt, so fügt er sein charakteristisches **לִי יֵרָאָה** hinzu. Und auch dann ist er nicht ganz selbständig. Meistens handelt es sich um die Wahl oder Kombination von bereits vorhandenen halachischen Elementen. Ich möchte hier bloß berührungsweise auf Maachal. Assur 15¹² hinweisen, wo es heißt **יֵרָאָה לִי שֶׁאֵיִלּוּ דְבַר שֵׁשׁ לּוֹ מִתּוֹרִין אִם לְתַרְבּוּ בְּשֵׁאוֹ מִיּוֹ וְלֹא נִתַּן טַעַם מוֹתֵר**. RABD und andere finden hier das **לִי יֵרָאָה** recht auffallend, da sich doch für die hier ausgedrückte Ansicht talmudische Quellen finden, aus denen diese Halacha unmittelbar folgt (siehe Kesef Mischneh z. St.). Und doch ist dies kein schwerer RMBM. Im Gegenteil. Wir sehen hier, wie sehr M. darauf bedacht ist, in seiner dezisorischen Tätigkeit auch das anzudeuten, daß er für die Bevorzugung einer Quelle — hier des Jeruschalmi — keinen anderen Stützpunkt habe als sein eigenes Ermessen. Hier nämlich hätte man die Absicht Rab Aschis Babli Beza 39b Anf. entgegenhalten können, die das Prinzip von **מִן בְּשֵׁאוֹ מִיּוֹ דְבַר שֵׁשׁ לּוֹ מִתּוֹרִין** auf eine **מִשְׁכּוּל**-Mischung bezieht, Tossaf. s. v. **מִשְׁכּוּל** bringen zwar diese Stelle in Einklang mit Jerusch.; Maimonides mag es auch getan haben, sonst hätte er sich Babli gegenüber für den Jerusch. nicht entscheiden können. Aber darin liegt eben schon eine individuelle Tätigkeit des Kommentierens, was Maim. wenigstens mit einem **לִי יֵרָאָה** andeuten zu müssen glaubte.

Es würde mich zu weit vom Gegenstande ablenken, wollte ich hier näher auf die Argumente eingehen, die für die Ursprünglichkeit der meisten bei uns fehlenden Maim.-Exegesen sprechen, wie z. B. der Ausdruck **לּוֹקָה וְאִינוּ הַיִּיב כְּרַת** in Pesule Hamukd. xviii, 14 mit Bezugnahme auf Lev. 7₂, **וְטוֹמְאָתוֹ עָלָיו**. Die Exegese **עָלָיו טוֹמְאָתוֹ עָלָיו** ist in den uns bekannten Traditionsquellen nicht enthalten; und doch ist es ganz unwahrscheinlich, ja ausgeschlossen, daß Maim. **מִלְקוֹת**-Strafe gesetzt haben sollte auf ein Vergehen, das sich auf eine selbstgemachte Exegese stützt. Auf ähnliche Beispiele will ich noch in einem anderen Zusammenhange hinweisen. Vor der Hand möchte ich nur noch betonen, daß der Negationsschluß **עֵשָׂה וְלֹא כֹאשֶׁר זָמַם** sich auf ein Prinzip stützt, das im talmudischen Strafrecht allgemeine Geltung hat. Die Strafdrohung ist nämlich immer auf das deutlich Geschriebene zu beziehen. Was nicht expressis verbis gegeben ist, bleibt ausgeschlossen. **כֹּאשֶׁר זָמַם וְלֹא עֵשָׂה** stimmt also vollständig mit dem Geiste des talmudischen Strafrechts überein. Ob und wie ein Gerichtshof vorzugehen hat, wenn ihm in einem

praktischen Fall der deutliche Gesetzestext nicht zur Seite steht, ist eine Frage für sich. Der Talmud bietet auch für solche Fälle Wege und Mittel, aber er achtet darauf, daß die Grenzen zwischen geschriebenem Gesetz und späteren Verfügungen streng gewahrt werden. Was speziell den Fall von עדים זוממין betrifft, hat H. in dankenswerter Weise auch bezüglich der im Texte nicht enthaltenen Eventualität von הרהיג das Material aufgenommen und beleuchtet. Talmudisches stand hier nicht vieles zu Gebote, da דיני נפשות für den weit größten Teil der talmudischen Zeit ihre praktische Bedeutung verloren haben, und sich somit die talmudischen Quellen, mehr auf die theoretische Entwicklung des Gesetzes beschränkt haben, wie es denn überhaupt zum Wesen der talm. Halacha gehört, keine Entscheidungen zu treffen, wo es die praktischen Lebensverhältnisse nicht fordern. Aber dafür ist die nachtalmudische Literatur reicher, und H. hat sie bis in die neueste Zeit mit tiefstem Verständnis verfolgt.

Michael Guttmann.

Dr. S. Rubin, Das talmudische Recht auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung mit dem römischen verglichen und dargestellt. I. Abteilung: Personenrecht. — I. Buch: Die Sklaverei. Ein Beitrag zur Lehre von den Menschenrechten im Judentume. 137 Seiten, 8^o. Wien 1920. Nibur-Verlag.

Die wissenschaftliche Forschung des talmudischen Rechtes, die in den letzten Dezennien eifrig betrieben und durch den Weltkrieg unterbrochen wurde, hat wieder durch diese gründliche und erschöpfende Arbeit ihre Laufbahn betreten. Durch souveräne Beherrschung der talmudischen Rechtsquellen, durch meisterhafte Bearbeitung des behandelten Stoffes und durch dessen geschickte Vergleichung mit dem römischen Rechte hat der Verfasser das selbst gesteckte Doppelziel, einerseits den Talmudkennern die Entwicklung der Rechtsprinzipien im Talmud selbst vor Augen zu führen, anderseits die Aufmerksamkeit der Romanisten auf das talmudische Recht zu lenken, vollständig erreicht.

Die Abhandlung beginnt mit einem Vorworte, in dem der Beweis geführt wird, daß das talmudische Recht „vom jüdischen Geiste nach freier Selbstbestimmung durch den Zwang des Lebens und der Umstände hervorgebracht worden ist“ und somit zu der okzidentalern Gruppe der Rechtssysteme zu rechnen sei. In der darauf folgenden Einleitung wird der biblische Begriff עבד = Sklave rechtlich definiert und das Ergebnis der Arbeit, nämlich, daß das talmudische Sklavenrecht im Talmud durch den Zwang der Verhältnisse und unter nachhaltigem Einflusse des römischen Rechtes sich entwickelte, zusammengefaßt.

Die Arbeit selbst zerfällt in drei Kapitel: I. Die Erwerbung von Sklaven. II. Die Stellung der Sklaven. III. Die „Manumissio“. Die Kapitel sind in Paragraphen zerlegt, insgesamt 41. Am Anfange jedes Kapitels wird ein sachlicher und historischer Ueberblick über den zu behandelnden Stoff bei ausführlicher Schilderung des römischen Rechtsstandpunktes gegeben, wodurch dem Leser das Studium erleichtert und ein tieferes Eindringen in die Rechtsfragen ermöglicht wird. In den Paragraphen werden die einzelnen Rechtsinstitutionen historisch behandelt, wobei immer auf Konkordanz oder Diskrepanz im römischen Rechte hingewiesen wird.

Der Stoff ist sachlich und übersichtlich gruppiert. Die Zitate samt wörtlicher Uebersetzung und Erläuterung werden hinter jedem Kapitel in

Noten gebracht, wo auch zuweilen scharfsinnige Auseinandersetzungen und kritische Bemerkungen zu finden sind, die manche dunkle Talmudstelle erklären und historische Zusammenhänge aufdecken.

Durch die klare Darstellung und die historische Behandlung des talmudischen Sklavenrechtes hat sich der Verfasser ein großes Verdienst um die talmudische Rechtswissenschaft erworben, und jeder Talmud- und Rechtsforscher wird ihm sicherlich Anerkennung zollen.

Es ist aber zu wünschen, daß der Verfasser in den weiteren Abhandlungen das babylonische Recht mehr berücksichtige als er es in dieser Abhandlung getan hat. Schon die in der Mischna Gittin 9,3 zitierte Formel aus dem Freilassungsbrieft $\text{הָרִי אֶת לְעַמְּךָ}$ = du gehöre dir selbst entspricht ganz dem babylonischen *ša ramâniša ši* = sie gehört sich selbst¹. Die Bestimmung in der Mischna Gittin IV, 6: „Wenn jemand seinen Sklaven einem Nichtjuden oder nach dem Auslande verkauft, geht er frei aus“ hat eine Analogie im babylonischen Rechte². Auch eine zweite Bestimmung im babylonischen Talmud Gittin 39b und 40a und Jer. des. S. 45d, daß ein Sklave, der in Gegenwart seines Herrn eine freie Person geheiratet hat, die Freiheit erlange, erinnert nach der talmudischen Interpretation an die babylonische Rechtspraxis³. Die Vertragsformel beim Verkauf von Sklaven, die der babylonische Talmud Gittin 86a als Einführung des babylonischen Amoräers R. Juda (lebte im 3. Jahrhundert) angibt, dürfte eher an das babylonische Recht erinnern⁴ als an das ädilicische Edikt, wie Rubin annimmt⁵.

Unbeschadet dieser Ausstellung ist die talmudische Rechtsforschung um eine vortreffliche Arbeit bereichert worden, und es ist daher zu wünschen, daß der Verfasser die schon im Titel angedeuteten weiteren Abhandlungen bald der Öffentlichkeit zuführe.

Lemberg.

L. Freund.

Karl Kautsky: Rasse und Judentum. 2. durchgesehene und vermehrte Auflage. Stuttgart, Verlag J. H. W. Dietz Nachf. G. m. b. H., 1921.

Vielleicht wird man einmal in ein paar hundert Jahren über die ungeheure Literatur, die das zu Ende gehende 19. Jahrhundert und das beginnende 20. über Rassenfragen und Rassenprobleme ausgespien hat, lächeln, vor allem deshalb, weil man sie mit dem Mäntelchen der Wissenschaftlichkeit umkleidet hat und das Problem doch letzten Endes ein völlig unwissenschaftliches ist und bleiben muß. Die Einschätzung der Menschen nach der Rasse und die Verfolgungen, die sich daran knüpfen, wird man ebensowenig verstehen, wie wir heute etwa die Religionskriege der Reformationszeit begreifen können. —

In diesem Sinne begrüßen wir die vorliegende Schrift von Karl Kautsky. — Er leuchtet tief hinein in die ganze Absurdität der Problemstellung und verdient deshalb unsern Dank, auch wenn wir mit den Ergebnissen seiner Untersuchung nicht einverstanden sein können. — Gewiß erkennt er mit Recht

¹ S. M. Schorr, Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts. Leipzig 1913, S. 44.

² S. Ham. § 280 f. Vgl. Schorr a. a. O. S. 45 und ZKML. 1908, S. 385 ff.

³ Vgl. Schorr a. a. O. S. 59.

⁴ S. N. M. Nathan OLZ. 1903, S. 183 f.

⁵ S. 16 und Note dazu.

in seinen Betrachtungen über den Zionismus die Araberfrage in Erez-Israel als die wichtigste an, aber schließlich besteht doch da trotz aller bösen Erfahrungen der letzten Zeit die Möglichkeit, zu einem friedlichen Ausgleich zu kommen, es muß doch nicht notwendigerweise auch in der Zukunft Pogrome geben. —

Kautsky glaubt nicht an eine Erfüllung des Zionismus, er hält ihn für eine undurchführbare Utopie.

Er glaubt, daß das Judentum, das seiner Ansicht nach nicht eine Rasse, sondern nur eine Gemeinschaft durch Jahrhunderte städtisch lebender Menschen ist, wenn seine Verfolgung und Aechtung aufhören, auch sich auflösen wird. —

Nun, wir wollen hoffen, daß seine Meinung irrig ist, und wir glauben es auch; wir meinen, daß auch der Sozialismus nicht Auflösung des Volkstums bedeutet, sondern daß er sich gerade in dem freien Nebeneinander am besten entwickeln wird. —

Vor allem aber möchten wir auch glauben, daß im religiösen Judentum noch genug Kräfte lebendig sind, die allen Zersetzungseinflüssen siegreich widerstehen werden. — Allerdings wird das Judentum nur dann die Krise der Gegenwart überleben, wenn es eine innere Renaissance erlebt und sich auf die Werte besinnt, die in ihm leben. —

Kautsky verdient, trotz aller Einsprüche, die wir im einzelnen gegen seine Untersuchungen machen mußten, doch unsern Dank für die offene und freimütige Art, in der er mit allen unsern Gegnern abgerechnet hat, vor allem aber, mit der er die ganze Verlogenheit des Rassenkampfes brandmarkte.

Im Rahmen dieser kurzen Besprechung konnten nur einige Hauptpunkte gestreift werden, das ganze Buch aber ist ein Beweis für die Belesenheit und den Kenntnisreichtum des Verfassers.

Breslau.

Dr. Willy Cohn.

Berichtigung (zu Jahrg. 64, 232 f.).

Im Gegensatz zu einer uns s. Zt. von vertrauenswürdiger Seite gemachten, aber irrigen Mitteilung stellen wir fest, daß Herr Prof. Neubürger zu den leider nicht sehr zahlreichen österreichischen Ordinarien gehört, die dem Glauben ihrer Väter innerlich und äußerlich die Treue gewahrt haben. H.

Bücherschau.

וזמרות לליל שבת. Die häuslichen Gesänge für Freitag Abend, übersetzt und mit Erklärungen versehen von Dr. Salomon Bamberger זצ"ל, Provinzialrabbiner in Hanau, Frankfurt 1922. 51 S. Brosch. 5.25 Mk., kart. 6.50 Mk. und 30% Teuerungszuschlag. Versieht die üblichen Sabbatlieder mit kurzen Vorbemerkungen, Uebersetzung in gehobener Prosa und knappen Anmerkungen. Der aus dem Nachlaß des hochverdienten Vf. herausgegebenen Schrift ist weiteste Verbreitung zu wünschen; bei einer Neuauflage ist zu beachten, daß לַיְשׂרָאֵל יוֹם זֶה לַיְשׂרָאֵל ursprünglich das vollständige Akrostichon יוֹם זֶה לַיְשׂרָאֵל יוֹם זֶה לַיְשׂרָאֵל יוֹם זֶה לַיְשׂרָאֵל enthielt und nur in den meist abgedruckten kürzeren Fassungen 6 Strophen fortgeblieben sind. (gegen S. 8); לַיְשׂרָאֵל אִמָּה (S. 44) heißt nicht *zur Herrin der Wahrheit*, sondern *zur wahren (rechtmäßigen) Herrin*.

- M. Blanckenhorn, Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nordafrikas, 2. Teil. Leipzig, 1921, 26 S.
- Isaac Breuer, Judenproblem. 4. Auflage, Frankfurt 1922, 143 S. Brosch. 22 Mk. + 50% Verlagszuschlag. Bespricht die Judenfrage vom Standpunkt eines orthodoxen Separatismus, der „in der Neutralität der Großgemeinden“ (gegenüber den verschiedenen Richtungen) „die denkbar größte Religionswidrigkeit erblickt“ (S. 25).
- Festgabe für Friedrich Clemens Ebrard zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Frankfurt 1920. Die Festgabe für den Direktor der Frankfurter Stadtbibliothek enthält u. a. die Aufzählung und Bearbeitung der 59 hebräischen Inkunabeln der Bibliothek durch Prof. A. Freimann.
- Rabbi Dr. S. Funk, Talmudproben. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Berlin und Leipzig 1921 (Sammlung Göschen), 140 S., 9 Mk. Gibt Proben aus Mischna, Talmud und Midrasch in wortgetreuer Uebersetzung zur Veranschaulichung des Gedankengehalts und der Entwicklung des rabbinischen Schrifttums unter Hinweis auf des Vf. „Entstehung des Talmuds“ (Göschen 1919) und andere Einführungsliteratur. Auch die Beziehungen zu nichtjüdischen Gesetzen und Erzählungen sind, namentlich in den knappen Anmerkungen am Schluß des Bändchens, dem überdies ein treffliches Sachregister beigegeben ist, ausreichend berücksichtigt. Bestens zu empfehlen!
- ספר הזכרונות (כולל את כל התלואות והטלטולים אשר קראתי במשך המלחמה הגדולה מאת יקותיאל יהודה: רי"נוואלד = L. Grünwald, Kriegstagebuch. Budapest 5682 (hebr.) 128 S. Enthält die Erlebnisse des Verf., der im Weltkriege 4 Jahre an verschiedenen Fronten gekämpft hat.
- M. Grünwald, Monistische Märchen. Berlin und Wien 1921. 199 S. Setzt sich in 17 sehr flüssig geschriebenen Abhandlungen vom Standpunkt des Bibelglaubens (ohne jedoch „den Buchstaben der Bibel zu quälen“: S. 28) mit dem Monismus, namentlich in Häckels Formulierung, auseinander.
- H. Gunkel, Ein Vorläufer Jesu. Bern 1921, 26 S., 6 Mk. Die Schilderung des Knechtes Gottes Jes. 40 ff. wird im Anschluß an Mowinkel auf den Propheten selbst bezogen, der durch das Bewußtsein seiner göttlichen Sendung und seines Leidens für sein Volk als Vorgänger Jesu erscheine.
- R. Kittel, Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft. Vortrag, gehalten auf dem ersten Deutschen Orientalistentag in Leipzig. Gießen 1921, 19 S. Sonderdruck aus ZATW. Unter scharfer Ablehnung der Urteile Harnacks und namentlich Delitzschs über die Bibel wird gefordert, hinter den Lebensäußerungen und Lebensformen der ATlichen Religion das Leben selbst zu erforschen (16), das sich vor und in der Literatur (12) entfaltet. Auf verwandte methodische Tendenzen in der neueren Literaturgeschichte (Gundolf!), in der klassischen Altertumswissenschaft (Leisegang, NJbb. f. kl. Alt. N. F. 25,1 ff.) und in der Kulturgeschichte (Spengler) hätte verwiesen werden können; welchen Anteil der jüdische Bibelforscher an der Lösung der neuen Aufgabe nehmen kann, liegt auf der Hand.
- E. d. Koenig, Theologie des Alten Testaments, kritisch und vergleichend dargestellt. Stuttgart 1922. 348 S., geh. 45 Mk. Besprechung vorbehalten.
- L. Lazarus, Dir. Dr., Zur Charakteristik der talmudischen Ethik. 2. unveränderter Abdruck. Frankfurt 1922, 48 S. 14 Mk. + 30% Verlagszuschlag. Bringt das Breslauer Seminarprogramm von 1877 anlässlich der 100. Wiederkehr von L.'s Geburtstag mit kurzer biographischer Einleitung zum Abdruck.

- R. H. Melamed, The Targum to Canticles according to 6 Yemen Mss., Philadelphia 1921, 117 S. Der Ausgabe geht eine kurze Einleitung über die Targume und eine sorgfältige Besprechung der Hss. voraus.
- Abr. Schlesinger, Einführung in den Zionismus, Frankfurt 1921, 168 S., 25 Mk. Gibt eine übersichtliche Darstellung der verschiedenen Formen des Zionismus, ihrer Unterschiede und gemeinsamen Züge, mit wichtigen Dokumenten. Durch Klarheit und Unparteilichkeit Anhängern wie Gegnern empfehlenswert.
- E. Sellin, Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart, Leipzig und Erlangen 1921. 103 S., 14 Mk. Nach S. ist „das A. T. kein übernatürlich geoffenbarter, göttlich inspiriertes Buch, wohl aber ein menschliches Schrifttum, das Zeugnis ablegt von einer göttlichen Offenbarung, die sich im Laufe der Geschichte eines Volkes vollzogen hat.“ Sein religiöser Wert für den Christen wird (gegen Harnack und Delitzsch) erst durch einen Ueberblick über die wichtigsten Vertreter biblischer Frömmigkeit, dann durch den Hinweis auf die Stellung Jesu und der Apostel zu ihrer Bibel dargetan. Das Verständnis für die Bedeutung des A. T. zur Ergänzung, ja, zur Berichtigung der Neutestamentlichen Frömmigkeit kommt am ehesten S. 87 ff. zum Ausdruck: die christliche Frömmigkeit werde leicht einseitig, wenn sie sich nur auf das N. T. stützt, in welchem Gott in seinem Verhältnis zur Natur, aber auch als der gnädige Schöpfer aller guten natürlichen Gaben an den Menschen wenig gewürdigt wird; „ein Christentum ohne das A. T. kann leicht zur Askese führen; Welt und Leben einerseits und die Religion andererseits fallen leicht auseinander; ist das N. T. doch vollständig unter dem Gesichtspunkt der bevorstehenden Parusie des Herrn geschrieben“.
- Alph. J. Sußnitzki, Das jüdische Problem in Palästina. Berlin 1921, 74 S., 15 Mk. Bespricht das Anrecht der Juden auf Palästina, die politischen und wirtschaftlichen Probleme, die sich aus der Besiedelung Palästinas mit Juden ergeben, und das Kulturproblem, letzteres aber nur kurz und ohne Beachtung der religiösen Entwicklungsmöglichkeiten.
- B. Wolff, Lehrer in Aurich, Das Buch Esther. Frankfurt 1922. 52 S., 20 Mk. + 30% Verlagzuschlag. Versucht, namentlich sprachliche und psychologische Schwierigkeiten unter Heranziehung der Ueberlieferung in Mischna und Midrasch zu erklären.
- Lion Wolff, אבני זכרון Grabsteininschriften, hebräisch und deutsch. Leipzig 1921. 167 S. Mancher Lehrer, der Trauernde bei der Wahl der Grabsteininschrift zu beraten hat, wird dem Vf. für seine reichhaltige Sammlung von Bibelversen und (teilweise selbstverfaßte) Inschriften danken; allerdings ist der Ausdruck in den hebräischen Inschriften nicht immer gewandt, und auch die metrischen Uebersetzungen ins Deutsche rechnen offenbar nicht mit Benutzern von feinem Sprachgefühl. Wir sind mit dem Vf. darin einig, daß in den allermeisten Fällen ein Bibelspruch, vielleicht mit nichtmetrischer Uebersetzung, zu empfehlen ist.
- Die jüdische Religion in Gegenwart und Zukunft. Offene Worte an meine Religionsgenossen von Ne'man (נאמן). Leipzig 1921, 118 S. Uebt eine sehr ehrliche und gutgemeinte, aber unglaublich bizarre und überreizte Kritik an dem modernen Bequemlichkeitsjudentum.

Zeitschriftenschau.

Jeschurun, Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum, Herausgeber Dr. J. Wohlgemuth, Jahrgang IX. Heft 1/2 enthält u. a. einen Nachruf auf D. Hoffmann vom Herausgeber, ferner: D. Hoffmann ז"ל: Mar Samuel; H. Levy, Die Religionsphilosophie H. Cohens; S. Grünberg: הצפה העתים במהלך השנים; Heft 3/4 u. a.: E. König: Der moderne Kampf gegen die Geschichtlichkeit der Patriarchenreligion; A. Blau, Psychoanalytischer Deutungsversuch einiger Riten des Versöhnungstags; E. Ehrentreu, Untersuchungen über die Entwicklung und dem Geist der Massora.

הצפה לחכמת ישראל. Herausgeber Dr. L. Blau, Dr. M. Guttmann, Dr. S. Hevesi. Jahrgang VI, Heft 1 bringt 11 wertvolle Abhandlungen unseres Fachgebietes, aus denen wir nur die umfangreicheren herausheben: J. Mann, מאמר ע"ד החלופים במאה השני, פיוטים מבית המאמר; C. Duschinsky, תוספות לקורות שבתי צבי וכת; A. Freimann, תולדות הנאן ר' דוד אופנהיימר זצ"ל; S. פחמי, קירוש ירחים דר' פחמי; A. Marmorstein, פראנק בפראג; I. Elbogen, שרידים מסדרי עבודה ליום הכפורים. Wie man sieht, ist es der Zeitschrift gelungen, ausgezeichnete Mitarbeiter aus allen Ländern zu gewinnen; der Preis von 120 Mk. jährlich erscheint für 4 Hefte zu 5 Bogen bei kleinem, aber sehr leserlichem hebräischen Druck äußerst niedrig. Wir empfehlen sie nochmals aufs herzlichste dem Wohlwollen aller Freunde der jüdischen Wissenschaft und der hebräischen Sprache.

The Jewish Quarterly Review, New Series, ed. by Cyrus Adler, Vol XII, Nr. 3 enthält u. a.: J. Mann, A tract by an early Karaite settler in Jerusalem; J. N. Epstein, Notes on post-talmudic-aramaic lexicography. Nr. 4 enthält: B. Halper, Descriptive catalogue of Genizah fragments in Philadelphia; J. Mann: Early Karaite Bible commentaries.

Orientalistische Literaturzeitung, Herausgeber Prof. Dr. Walter Wreszinski, 25. Jahrgang, bringt in den Nummern 1—3 folgende uns angehende Besprechungen: Müller, Die Inschriften der Jüd. Katakombe (Perles); Schefelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum (Violet).

Theologie und Glaube, herausg. von Prof. N. Peters u. a. Paderborn, Jahrg. 14 (1922). Heft 1 bringt einen Aufsatz von P. Szczygiel, Zum Aufbau und Gedankengang des Hohen Liedes.

Zeitschrift des deutschen Palästinavereins (Schriftl.: Prof. Dr. Steuernagel) XLIV Heft 3/4 führt Thomsens Aufsatz über „Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung“ zum Abschluß.

In Heft 3 der „Bauwelt“ vom 19. 1. 22 findet sich ein Aufsatz von Alfr. Grotte über Blitzableiter in Altertum und Mittelalter, der darauf hinweist, daß die blitzableitende Kraft von Metallspitzen im Talmud bekannt war und bei dem Bau des Tempels und mancher Synagogen verwertet wurde. — Wir bitten unsere Freunde, uns (nach Herrn Prof. Grottes Vorgang) auf solche an weniger zugänglicher Stelle versteckte Abhandlungen gütigst aufmerksam zu machen.

Neue Verlagsunternehmungen.

Die erfreuliche Zunahme des Studiums des Neuhebräischen und die ostjüdische Auswanderung haben bekanntlich ein reges Leben im jüdischen Verlagswesen zur Folge gehabt. Wir erwähnen hier nur diejenigen neuen

oder wieder aufgenommenen Unternehmungen, die uns ihre Verlagsanzeigen gesandt haben.

Der (in Odessa gegründete) Verlag *Moria* tritt unter Ch. N. Bialiks Leitung wieder auf den Plan und verspricht namentlich Lyrik, Volks-, Jugend- und Schulschriften, meist in hebräischer, einiges in jüdisch-deutscher Sprache. — Der Verlag *דביר* (wissensch. Leitung: A. Druianow, Jerusalem) kündigt ein außerordentlich umfassendes Programm von hebräischen Editionen und Handbüchern an. — Bescheidener ist der Verlag *Ajanoth* (עיוות) in Berlin, Kantstr. 92, der sich auf wenige, aber bedeutungsvolle Quellenausgaben (einschließlich lyrischer Anthologien und einer hebräischen Uebersetzung des Sohar) beschränkt. — Der *Klallerverlag* setzt sich hauptsächlich die Pflege der jüdisch-deutschen Literatur („jiddische Literatur“ ist genau so hübsch wie „françaisische“ oder „inglische“) zum Ziel und gibt nicht nur Belletristik in Originalschriften und Uebersetzungen, sondern auch wissenschaftliche Werke in jüdisch-deutscher Sprache heraus; daneben verspricht er ein paar hebräische Ausgaben.

Protokoll

der Ausschußsitzung am Donnerstag, den 2. März 1922, nachmittags 4½ Uhr,
in der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums
Berlin N., Artilleriestraße 14.

Anwesend: Sobernheim, Vors., Baeck, Heinemann, Kalischer, Karger, Mittwoch, Rothschild, Weil, Weisse.

Ferner: Dr. Kauffmann; Frankfurt a. M.

Entschuldigt: Blau, Elbogen, Goldschmidt, Guttmann, Kroner, Lazarus, Nathan, Porges, Schwarz, Simonsen, Vogelstein.

Sobernheim gedenkt des schmerzlichen Verlustes, den die Gesellschaft durch den Tod ihres Vorstandsmitgliedes, Rabbiner Dr. N. A. Nobel, Frankfurt a. M., erlitten hat.

Die Anwesenden erheben sich zu Ehren des Verstorbenen.

1. Dem Verein für jüdische Geschichte und Literatur in Berlin wird mitgeteilt, daß die Gesellschaft nicht wie früher für jedes Mitglied das „Jahrbuch“ beziehen will. Sie hat in diesem Jahre 1000 Exemplare des Jahrbuches bestellt, die den Mitgliedern zum Preise von 8 Mk. das Stück abgegeben werden, und wird nach dem jetzigen Absatz beurteilen, inwieweit ein Weiterbezug lohnt.

2. Für die Herausgabe des 2. Bandes von Dr. Heinemanns Schrift „Poseidonios“ wird eine Subvention bewilligt, um dadurch den Mitgliedern den Bezug dieses wertvollen Werkes zu ermäßigtem Preise zu ermöglichen.

3. Bei der 2. Auflage des Werkes von Baeck: „Das Wesen des Judentums“ ist verabsäumt worden, auf Titelblatt und Umschlag den Vermerk „Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ zu setzen. Es wird ein Blatt mit dem Aufdruck: „Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ dem Baeckschen Werk vorgeheftet werden.

4. Es wird beschlossen, die „Schriften der Gesellschaft“ und den „Grundriß“ zu numerieren und die Herren Weil und Elbogen mit dieser Arbeit zu betrauen.

5. Für die Wahl in den Vorstand wird Herr Karger-Berlin vorgeschlagen, der bei der Bearbeitung aller Fragen des Verlags und des Drucks wertvolle Dienste geleistet hat. — Zur Zuwahl in den Ausschuß wird Herr Sigmund Seeligmann-Amsterdam vorgeschlagen.

6. Der Druck der neuen Nummer der Monatsschrift muß zurückgestellt werden, bis von der Firma Schatzky in Breslau ein klares Angebot über den Satzpreis vorliegt.

7. Das bisher übliche Honorar der Beiträge für die Monatsschrift wird auf 100 Mk. erhöht. Außerdem werden dem Autor 10 Sonderabzüge unentgeltlich zur Verfügung gestellt. Statt dieses Honorars kann der Autor gegen entsprechende Verrechnung eine größere Anzahl von Separatabzügen erhalten.

8. Vom Verein für jüdische Volkskunde in Hamburg ist angeregt worden, jährlich zwei Aufsätze über jüdische Volkskunde in der Monatsschrift erscheinen zu lassen und Separatabzüge dem Verein zur Verfügung zu stellen. Es wird beschlossen, der Anregung zu entsprechen, wenn geeignete Aufsätze eingehen und seitens des Vereins für jüdische Volkskunde die Mehrkosten vergütet werden.

9. Die Kassenführung ist geprüft und in Ordnung befunden worden. Der Kassenbericht, der $1\frac{1}{4}$ Jahr umfaßt, und der Voranschlag liegen vor. Aus ihnen ergibt sich, daß trotz der scheinbar günstigen Finanzlage der Gesellschaft die Einnahmen nicht ausreichen, um die Bedürfnisse der Gesellschaft auch nur einigermaßen zu decken. Es wird daher der Generalversammlung eine Erhöhung der Beiträge auf mindestens 40 Mk. für Mitglieder im Inlande unter Ausschluß jeder Ermäßigung vorzuschlagen sein. Die ausländischen Mitglieder der Gesellschaft in valutastarken Ländern sollen die von ihnen vor dem Kriege gezahlten Beiträge in der Währung ihres Landes ohne Erhöhung an die Gesellschaft abführen. Um eine möglichst vollkommene Erfassung der Beiträge der ausländischen Mitglieder zu sichern, sollen Vertrauensleute in den einzelnen Ländern ernannt werden. Lediglich die einmaligen Beiträge der ausländischen Mitglieder sollen auf 1500 Mk. bzw. 500 Mk. in Vorkriegswährung erhöht werden.

Schluß der Sitzung 6 Uhr.

gez. Sobernheim.

Protokoll

der ordentlichen Mitgliederversammlung vom 2. März 1922, nachmittags 6 Uhr,
in der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums
Berlin N., Artilleriestraße 14.

Der Vorsitzende gedenkt des am 24. Januar verstorbenen stellvertretenden Schriftführers der Gesellschaft, Herrn Rabbiner Dr. N. A. Nobel, Frankfurt a. M., dessen Hinscheiden in allen Kreisen der Judenheit tiefen Schmerz ausgelöst hat. Der Verlust dieses trefflichen Mannes trifft die Gesellschaft um so härter, als sie im vergangenen Jahre eine Reihe langjähriger und mit Hingabe für die Interessen der Gesellschaft arbeitender Ausschußmitglieder durch den Tod verloren hat. So Herrn Rabbiner Dr. Poznanski, Warschau, einen der größten jüdischen Gelehrten und den bedeutendsten Repräsentanten des Judentums in Polen, den Nestor der deutschen Rabbiner, Dr. Rosenthal, Breslau, der seit 1904 dem Ausschuß angehört hat, Seminarrabbiner Dr. Horovitz, Breslau, der sich durch seine wissenschaftlichen Arbeiten, besonders am Corpus Tannaiticum, um die Gesellschaft verdient gemacht hat. Durch den Tod des Herrn Moritz Wolfsohn, Berlin, hat die Gesellschaft ein seit Jahren für ihre Interessen begeistertes, unermüdlich tätiges Mitglied zu betrauern. All den Dahingeschiedenen ist in den Reihen der Gesellschaft ein dauerndes Gedenken gesichert.

Die Anwesenden erheben sich zu Ehren der Verstorbenen.

In den Ausschuß sind im Laufe des Geschäftsjahres zugewählt worden: die Herren Henry Rothschild, Frankfurt a. M., Rabbiner Dr. Vogelstein, Breslau, Professor Dr. Gotthold Weil, Direktor an der Staatsbibliothek, Berlin.

Der Kassensprüfer, Herr Handelsgerichtsrat Casparius, erstattet sodann den Kassenbericht und beantragt, dem Schatzmeister Entlastung zu erteilen.

Die Entlastung wird erteilt.

Der Haushaltsvoranschlag, der bei einem Ausgabenbetrag von 143 500 Mk. einen Debetsaldo von 3500 Mk. aufweist, wird genehmigt.

Es wird nach § 8 Abs. 2 Wahl des Ausschusses einschließlich der im Laufe des Jahres zugewählten Mitglieder durch Zuruf beantragt und widerspruchslos beschlossen. Neu gewählt wird Herr Sigmund Seeligmann in Amsterdam.

Die Beratung über eine Aenderung des § 5 der Satzung kommt nicht zur Erledigung, da nicht die nach § 13 für Satzungsänderung erforderliche Mitgliederzahl anwesend ist. Sie wird der bereits eingeladenen außerordentlichen Mitgliederversammlung überlassen.

Schluß der Sitzung 7 Uhr.

gez. Sobernheim.

Protokoll

der außerordentlichen Mitgliederversammlung vom 2. März 1922, abends 7 Uhr,
in der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums
Berlin N., Artilleriestraße 14.

Der Vorsitzende eröffnet um 7 Uhr die außerordentliche Mitgliederversammlung, die einstimmig für § 5 der Satzung die folgende Fassung beschließt:

Der Verein setzt sich zusammen aus:

- a) Stiftern,
- b) immerwährenden Mitgliedern,
- c) Mitgliedern (auch Körperschaften).

Die Höhe des Beitrages wird von der ordentlichen Mitgliederversammlung festgesetzt.

Die Mitglieder zu a) und b) haben einen einmaligen Beitrag zu leisten, während von den Mitgliedern zu c) ein jährlicher Beitrag erhoben wird.

Ferner wird nach eingehender Beratung beschlossen, für 1922 den Mindestbeitrag für die Mitglieder im Inlande und in valutaschwachen Ländern auf 50 Mk. festzusetzen; für Rabbiner, Lehrer und Studenten auf 20 Mk., falls gewünscht, zu ermäßigen. Der Beitrag für Mitglieder in valutastarken Ländern soll in der Höhe der Vorkriegszeit in der Währung des Landes, möglichst durch dortige Vertrauensleute, eingezogen werden. Die einmaligen Beiträge dieser Mitglieder werden auf 1500 Mk. bzw. 500 Mk. in Vorkriegswährung, die der inländischen Mitglieder auf 5000 Mk. bzw. 1000 Mk. festgesetzt.

Es wird angeregt, die Propaganda für die Gesellschaft, namentlich auch in den Logen, intensiver zu betreiben. Vortragsabende in den B. B. Logen, die die Zwecke und Ziele der Gesellschaft darlegen, sollen gehalten und in ihnen Werbelisten aufgelegt werden. Ueber die Ausübung dieses Vorschlages soll der Ausschuß beraten.

Schluß der Sitzung ¾8 Uhr.

gez. Sobernheim.

Protokoll

der Ausschußsitzung vom 2. März 1922, abends 3/8 Uhr, im Anschluß an die außerordentliche Mitgliederversammlung in der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin N., Artilleriestraße 14.

Anwesend: Heinemann, Karger, Sobernheim, Weil.

Der Ausschuß konstituiert sich und wählt die bisherigen Vorsitzenden, den Schriftführer und den Schatzmeister wieder. Zum stellvertretenden Schriftführer wird Herr Karger gewählt.

Schluß der Sitzung 8 Uhr.

gez. Sobernheim.

Geschäftsbericht für das Jahr 1921.

Wiederum hat der Ausschuß der Gesellschaft schwere Verluste zu beklagen:

Am 5. März 1921 verstarb hochbetagt der gelehrte Rabbiner Dr. Rosenthal, Breslau, der seit dem Jahre 1904 Mitglied des Ausschusses war. Kurz darauf verstarb Herr Seminarrabbiner Dr. Horowitz in Breslau. Er gehörte zwar dem Ausschuß noch nicht lange an, war aber durch seine wissenschaftlichen Arbeiten mit der Gesellschaft seit vielen Jahren aufs engste verbunden. Von Anfang an war er Mitglied der Kommission für das Corpus Tannaicum, und das einzige bisher erschienene Werk dieser Sammlung, der Siphre, ist von ihm bearbeitet worden. Mit der Drucklegung der Mechilta beschäftigt, erlag er schwerer Krankheit. Ferner verlor die Gesellschaft durch den Tod das langjährige Ausschußmitglied, Herrn Rabbiner Dr. Poznanski in Warschau, unstreitig den größten jüdischen Gelehrten und einen der bedeutendsten Repräsentanten des Judentums in Polen. Er verschied unerwartet auf der Höhe des Lebens und in der Vollkraft seines Schaffens. In früheren Jahren hat er sich an den Arbeiten des Ausschusses sehr rege beteiligt; die Verhältnisse der letzten Zeit machten ihm die Reise zu unseren Sitzungen unmöglich. An der Monatschrift hat er bis zuletzt eifrig mitgearbeitet.

Auch das neue Kalenderjahr brachte der Gesellschaft einen schmerzlichen Verlust. Am 24. Januar ist Herr Rabbiner Dr. Nobel in Frankfurt a. M., nachdem er kurz vorher seinen 50. Geburtstag gefeiert hatte, einer kurzen Krankheit erlegen. Die Nachricht hat überall in der Judenheit tiefen Schmerz ausgelöst und schwere Bestürzung hervorgerufen. Sein Name erfreute sich bei allen Richtungen hohen Ansehens und aufrichtiger Beliebtheit. Dazu genoß er als Gelehrter und als Denker große Autorität. Unserer Gesellschaft gehörte er seit 1914 als Ausschußmitglied an; 1919 haben wir ihn in den Vorstand gewählt.

Dankbar gedenken wir auch des Herrn Moritz Wolfsohn, der im hohen Alter von 77 Jahren infolge eines Unfalls unerwartet aus dem Leben abberufen wurde. Wie wenige nur von der Bedeutung der Wissenschaft für die Erhaltung des Judentums durchdrungen, betrachtete er ihre Förderung als heilige Pflicht. Seit einer Reihe von Jahren hat er unermüdlich und unverdrossen für die Gesellschaft sich eingesetzt und ihr eine große Anzahl Stifter, immerwährender und ordentlicher Mitglieder zugeführt. Die über-

wiegende Mehrzahl unserer Berliner immerwährenden Mitglieder und Stifter verdanken wir seiner Werbetätigkeit. Er hatte immer neue Vorschläge und Anregungen für die Ausbreitung unserer Gesellschaft und konnte es nicht verschmerzen, daß nicht in allen Gemeinden mit dem Eifer für uns gearbeitet wurde, den er entfaltete. Wir werden das Andenken unserer Hingeschiedenen in Ehren halten.

In den Ausschluß wurden kooptiert die Herren

Henry Rothschild, Frankfurt a. M.,
Gemeinderabbiner Dr. Vogelstein, Breslau, und
Professor Dr. Gotthold Weil, Direktor an der Staatsbibliothek in
Berlin.

Entsprechend dem Beschluß der Generalversammlung vom 16. März 1921 hat die Gesellschaft die Eintragung in das Vereinsregister des Amtsgerichts Berlin-Mitte beantragt, die auch bewilligt wurde. Die Satzungen mußten auf Wunsch des Registrerrichters in einigen unwesentlichen Punkten geändert werden, wozu die Generalversammlung im Voraus ihre Zustimmung erteilt hatte. Die neue Fassung der Satzungen ist in der Monatsschrift 1921, Heft 10/12, abgedruckt.

Der Mitgliederbestand ist im abgelaufenen Geschäftsjahre im Ganzen unverändert geblieben; die Erhöhung der Jahresbeiträge brachte nur geringe Verluste. Fortwährend erfolgen Anmeldungen neuer Mitglieder, besonders aus dem Auslande.

Das Recht des Stifters erwarb Herr Henry Rothschild, Frankfurt a. M.

Die immerwährende Mitgliedschaft erwarben die Herren:

Hermann Hecht, Mannheim,
Julius Heilbronner, Nürnberg,
Hans Lachmann-Mosse, Berlin,
Albert Loeb, Trier,
Ludwig Schiff, Frankfurt a. M.,
Philipp Schiff, Frankfurt a. M.,
Verleger Stybel, Kopenhagen, und die
Jacob Herz-Loge, Nürnberg.

Ferner sind an einmaligen Spenden der Gesellschaft überwiesen worden: Aus dem Nachlaß des Herrn Kommerzienrat Heinrich Eisner, Berlin, 3000 Mark,

von Herrn J. Emrich, Pforzheim, 1000 Mark,

aus dem Nachlaß des Herrn Adolf Josephsohn, Potsdam, 1000 Mark,

Verband der Großhändler bunter Webstoffe und Leinenwaren E. V., Berlin, auf Veranlassung des Herrn Geheimrat Dr. Eduard Simon, Berlin, 10 000 Mark,

von Herrn Bankdirektor Dr. Curt Sobernheim, Berlin, 3000 Mark, und von Mitgliedern der Gesellschaft in Kopenhagen 1475,85 Mark.

Von den Veröffentlichungen der Gesellschaft ist erschienen: Baeck: Das Wesen des Judentums, 2. Auflage. Die neue Auflage von Martin Philippsen: „Neueste Geschichte des jüdischen Volkes“, Band I, die Herr Landesrabbiner Dr. Rieger, Braunschweig, bearbeitet hat, wird demnächst fertiggestellt sein, ebenso der Druck von Staerck: „Geschichte der jüdisch-deutschen Bibelübersetzungen“. Der Druck der Mechilta schreitet fort; wir dürfen hoffen, ihn im Laufe des Sommers beendet zu sehen. An

Stelle des verewigten Seminarrabbiners Dr. Horovitz hat Herr Seminardozent Dr. R a b i n in Breslau die weitere Herausgabe des Textes und die Abfassung der Einleitung gütigst übernommen. Die Herren Professoren Dr. Porges, zurzeit in Würzburg, und Winter in Dresden stellen in liebenswürdiger Weise nach wie vor ihre Mitwirkung zur Verfügung.

Die Monatschrift ist weiter fortgeführt worden, ihre Leitung hat endgültig Herr Seminardozent Dr. J. Heinemann in Breslau übernommen. Eine Umfrage bei den Mitgliedern der Gesellschaft, ob sie in der Zusendung der Monatschrift eine Veränderung wünschen, zeitigte das Ergebnis, daß unter 643 eingangenen Antworten 466 sich für die unveränderte Zusendung der ganzen Monatschrift aussprachen.

Der Verlag der „Schriften der Gesellschaft“ und des „Grundrisses für die Gesamtwissenschaft des Judentums“ ist am 1. Juli 1921 an die Firma J. Kauffmann in Frankfurt a. M. übergegangen. Infolge entstandener Differenzen mit dem bisherigen Verleger Gustav Fock G. m. b. H. in Leipzig konnten die Veröffentlichungen der Gesellschaft zum großen Teil lange nicht geliefert werden. Nunmehr aber ist der Gesellschaft durch Schiedsgerichtsspruch die Auslieferung der noch vorhandenen Bestände zugebilligt; unsere Mitglieder können wieder zu den satzungsgemäßen Bedingungen die Veröffentlichungen der Gesellschaft beziehen.

Auch der Verlag der Monatschrift geht demnächst an die Firma J. Kauffmann in Frankfurt a. M. über, so daß bis auf geringe Ausnahmen sämtliche Veröffentlichungen der Gesellschaft in einer Hand vereint sind.

Subventionen wurden der Universitätsbibliothek in Jerusalem in Höhe von 500 Mark und dem Verein Mekize Nirdanim in Höhe von 300 Mark gewährt.

Der Kassenabschluß erstreckt sich diesmal, da durch die neue Satzung der Termin des Geschäftsjahres geändert worden ist, auf die Zeit vom 1. Oktober 1920 bis 31. Dezember 1921. Er enthält entsprechend der allgemeinen Geldentwertung weit höhere Ziffern als je zuvor. Er schließt auch mit einem Ueberschuß ab. Derselbe ist jedoch nur scheinbar, da wir für den Druck der Mechilta noch erhebliche Unkosten haben werden, da ferner die Kosten für die Verwaltung — wir erinnern nur an die sprunghafte Steigerung der Portospesen — und für Veröffentlichungen ständig im Steigen sind. Zu beachten ist auch, daß im letzten Jahre sehr viele rückständige Beiträge eingegangen sind und wir in Zukunft auf diese Einnahmen nicht rechnen können. Nach dem heutigen Stand unserer Ausgaben betragen die Selbstkosten für die allen Mitgliedern zu liefernde Zeitschrift so viel, daß wir mit dem bisherigen Beiträge unmöglich auskommen können. Wir geben uns der Hoffnung hin, daß unsere Mitglieder in Anerkennung der Arbeiten der Gesellschaft und in Ansehung der Bedeutsamkeit der Förderung der Wissenschaft des Judentums der an sie herantretenden Forderung auf Erhöhung des Jahresbeitrages auf 50 Mark gern Rechnung tragen werden, und daß insbesondere unsere Mitglieder im valutarischen Auslande ihre Beiträge, die die gleichen wie vor 1914 geblieben sind, in der Valuta ihres Landes an uns abführen. Wir rechnen auf das bewährte jüdische Solidaritätsgefühl unserer Brüder in den westlichen Ländern, die, ohne selbst dadurch belastet zu werden, den notleidenden Glaubensgenossen auf geistigem Gebiete dadurch eine Erleichterung schaffen können. (Ueber die Verhandlungen in der Mitgliederversammlung vom 2. März 1922 siehe das Protokoll.)

Einnahmen: Kassenbericht für die Zeit vom 1. Oktober 1920 bis 31. Dezember 1921.

Ausgaben:

Fondskonto am 1. Oktober 1920.		37 535	90	
Beiträge				
Jahresbeiträge	M 50 397,79			
Jüdische Gemeinde Dresden aus der				
Albert Wolf-Stiftung	M 400,—			
Baronin v. Cohn-Oppenheim-Stiftung				
Dessau	M 375,—	51 172	79	
Einmalige Beiträge	M 43 609,65			
Zinsen aus der Apollanstiftung der				
Hochschule für die Wissenschaft				
des Judentums, Berlin	M 262,50	43 872	15	
Zinsen				
von Wertpapieren	M 3 031,20			
der David Bloch-Stiftung	M 228,75			
der Jacob Guttmann-Stiftung	M 90,—			
der Dr. C. I. Netter-Stiftung	M 262,50			
der Ludwig Philippson-Stiftung	M 378,—			
der Martin Philippson-Stiftung	M 267,75			
der Lehrer Abraham Straub-Stiftg.	M 150,—			
der Oscar und Betty Tietz-Stiftung	M 210,—			
Bankzinsen	M 1 355,49			
Ueberschlag des Kapitals und der Bank-				
zinsen der Martin Philippson-Stiftung				
auf das Conto ordinario	M 71,74	6 045	43	
Erlös aus Büchern		40 828	89	
Wiedereingegangene Auslagen		790	85	
		180 246	01	
Verwaltungskosten		12 614,17	17	
Gehälter		14 562,—	17	
Werke der Gesellschaft				
Autorenhonore	M 3 405,—			
Versicherungsgeld an				
den Verlag J. Kauf-				
mann, Frankfurt a. M.	M 360,40			
Transportspesen	M 248,75			
Druckkosten und Auslagen				
für die Mechilta.	M 27 304,75	31 313,90		
Monatschrift				
Druck, Redaktion, Porto	M 44 428,45			
Autorenhonore	M 543,90			
Ankauf fremder Schriften		44 972,35		
Jahrbuch f. jüd. Geschichte u. Literatur		12 349,01		
Zuschuß für die Zeitschrift für hebräische		5 704,50		
Bibliographie		800,—	95 139	76
Einmaliger Beitrag an die Universitäts-				
bibliothek in Jerusalem		500,—		
Einmaliger Beitrag an den Verein Nekize				
Nirdanin		150,—	650	
Rückzahlung an die Lehranstalt eines un-				
richtig überwiesenen Betrages		640		
Reisekosten		475,40		
Geschäftsbericht 1920		362,—		
Vortrags-honorar		250,—		
Eintragung in das Vereinsregister		39,60		
Diplom-Ausstellungen		33,—		
Bestand am 31. Dezember 1921		55 483	08	
		180 246	01	

Berlin, den 28. Februar 1922.

Durch Stichproben geprüft und richtig befunden.

Paul Velt Simon, Schatzmeister.

Berlin, den 28. Februar 1922.

Die Rechnungsprüfer:

Max Reer. Bernhard Gasparius.

Verzeichnis der der Gesellschaft am 31. Dezember 1921 gehörigen Wertpapiere

Mk.	4 000,—	4 %	neue Berliner Pfandbriefe,
..	7 800,—	3½%	Preußische Consols,
..	14 200,—	3½%	Schlesische Boden-Communal-Obl.
..	300,—	3½%	Posener Pfandbriefe Serie XV,
..	2 000,—	3½%	Schlesische Prov.-Hilfs-Obl.,
..	1 000,—	3½%	Schlesische Pfandbriefe Serie III La. D,
..	20 400,—	5%	Deutsche Kriegsanleihe,
..	2 600,—	5%	Deutsche Kriegsanleihe,
..	7 200,—	5%	Deutsche Kriegsanleihe.

Netter-Stiftung

..	5 000,—	5%	Deutsche Kriegsanleihe.
----	---------	----	-------------------------

Jacob Guttman-Stiftung

..	1 200,—	5%	Deutsche Kriegsanleihe.
----	---------	----	-------------------------

Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung

..	12 000,—	3%	Preußische Consols.
----	----------	----	---------------------

Oscar und Betty Tietz-Stiftung

..	5 000,—	4%	Berliner Stadtanleihe von 1912.
----	---------	----	---------------------------------

Martin Philippson-Stiftung

..	5 100,—	5%	Deutsche Kriegsanleihe.
----	---------	----	-------------------------

David Bloch-Stiftung

..	2 000,—	5%	Deutsche Kriegsanleihe,
..	1 500,—	5%	Deutsche Kriegsanleihe.

Lehrer Abraham Strauß-Stiftung

..	2 000,—	5%	Deutsche Kriegsanleihe.
----	---------	----	-------------------------

Mk. 93 300,—

Kassenbericht der Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung

Einnahmen:		Ausgaben:
Bestand am 1. Oktober		Bestand am 31. Dezem-
1920	528,13 Mk.	ber 1921
Bankzinsen	18,— „	
	546,13 Mk.	546,13 Mk.

Berlin, den 28. Februar 1922.

Paul Veit Simon, Schatzmeister.

Durch Stichproben geprüft und richtig befunden.

Berlin, den 28. Februar 1922.

Die Rechnungsprüfer:

Max Beer.

Bernhard Casparius.

Zunz-Stiftung.

Die Zunz-Stiftung unterstützt solche ungedruckte Arbeiten durch eine Beihilfe zu den Druckkosten, welche in philologisch-historischer Methode die Wissenschaft des Judentums fördern. Die Antragsbriefe sind in deutscher Sprache und begleitet von der ganzen Arbeit oder von einem für die Beurteilung ausreichendem Teile bis zum 31. Mai 1922 an Fräulein Paula Rothstein, Berlin, Artilleriestr. 14, einzusenden. Für 1922 sind 2000 Mark verfügbar.

Berlin, im Februar 1922.

Oskar Wassermann,
Vorsitzender.

Dr. Georg Minden,
Schriftführer.

Preisfrage einer Bibliographie über die Geschichte der Juden in Holland.

Die Gesellschaft der Jüdischen Wissenschaft in Holland (Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland) wünscht eine Bibliographie über die Geschichte der Juden in Holland.

Gemeint ist nicht nur eine Aufzählung von Büchern und Artikeln über die Geschichte der Juden in Holland, sondern auch von den gedruckten Quellen für diese Geschichte, wie Resolutionen, Pamphleten, Gelegenheitsschriften, Statuten und dergl. im weitesten Sinne.

Die Einteilung und Rubrizierung ist vollständig dem Bearbeiter überlassen, muß aber nach einem übersichtlichen Schema eingerichtet sein, das in einer Einleitung erklärt wird.

Obwohl auch Biographien von Juden, die in Holland eine Rolle gespielt haben, mit einbegriffen sind, brauchen natürlich beispielsweise weder alle Spinozabiographien, noch Lebensbeschreibungen des Dichters Isaac da Costa aufgezählt werden.

Die hierbei befolgte Grenzlinie werde auch bei der Einleitung ausgeführt.

Die Antwort, in holländischer, deutscher, französischer oder englischer Sprache mit fremder Hand oder Schreibmaschine geschrieben, muß vor dem 1. April 1923 dem Schriftführer der Gesellschaft zugeschickt werden. Dieselbe muß mit einem Kennspruch unterzeichnet sein und von einem Brief begleitet, worin der Name des Autors genannt ist und derselbe Kennspruch auf dem Umschlag steht. In der Generalversammlung der Gesellschaft im Jahre 1923 wird das Urteil vom Vorstande bekannt gegeben und für die beste Antwort, die nach dem Urteil des Vorstandes den Preis verdient, wird eine Summe von dreihundert holl. Gulden überreicht werden.

Die Adresse des Schriftführers ist Dr. jur. Izak Prins, Sarphatistraat 52, Amsterdam.

Amsterdam, November 1921.

Ein hundertjähriger Gedenktag unserer Wissenschaft.

Von I. Elbogen in Berlin.

Organisation gehört zu den Lebensfragen jeder Wissenschaft. Will sie ihr Dasein nicht dem Zufall überlassen, sondern ihre Pflege durch die Geschlechter sichern, so muß sie Organe schaffen, die ihr Dauer verbürgen. In erster Reihe hat sie für Belehrung durch Wort und Schrift zu sorgen. Die mündliche Unterweisung ist so alt, wie das menschliche Wissen überhaupt; allerdings ist sie mit dem Nachteil verknüpft, daß sie immer nur einem kleinen Kreis zu Teil wird, und daß es schwer ist, das Wort des Lehrers in authentischer Form festzuhalten. Nicht viel jünger ist die Belehrung durch das geschriebene Wort, das unabhängig von Zeit und Raum zu wirken, in seinem vollen Segen freilich erst seit Entdeckung der Buchdruckerkunst sich zu entfalten vermag. Wesentlich ein Produkt der Neuzeit sind die periodischen Schriften, die mit der Vervollkommnung der Technik und der Erringung der Freiheit für Forschung und Lehre sich während des letzten Jahrhunderts zu jener reichen Mannigfaltigkeit entwickelten, die durch die Wirtschaftsnot der Gegenwart nunmehr gefährdet oder gar zerstört ist.

Die Zeitschrift hat durch ihr häufiges Erscheinen, durch die Möglichkeit, zu wissenschaftlichen Problemen rasch Stellung zu nehmen, die Fragen nicht nur einseitig zu behandeln, sondern an derselben Stelle, an der eine Ansicht geäußert worden ist, die gegenteilige Meinung zur Geltung zu bringen, durch die Möglichkeit, einen festen Stamm von Lesern zu gewinnen und für die wissenschaftliche Methode zu erziehen, vor dem Buche mannigfache Vorzüge; sie ist darum mehr und mehr ein Hilfsmittel geworden, dessen alle Wissenschaften sich bedienen.

In jüdischen Kreisen ist der Wert der Zeitschrift früh erkannt worden¹; schon Moses Mendelssohns Jünger veröffentlichten 1783 die Monatsschrift, das spätere Jahrbuch „Ha Meassef“. Allein wie der ganze Kreis, so gehörte auch der Inhalt dieser Zeitschrift der Aufklärung, nicht der Wissenschaft an. Ebensowenig haben die beiden Sulamith oder die Halbjahrsschrift Jedidja wissenschaftlichen Charakter. Einen solchen besaß erst die „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums“, deren erstes Heft vor gerade 100 Jahren, im März 1822, ausgegeben wurde.

Die „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums“ war das Organ des „Vereins für Kultur und Wissenschaft

¹ Vgl. Jew. Encyclopedia, Art. Periodicals, Bd. IX, S. 603.

der Juden“ und kann nur im Zusammenhange mit diesem gewürdigt werden. Wesen und Geschichte des Vereins sind durch Heinrich Heines herrliche Denkworte für Ludwig Markus und durch Strodtmanns „Heinrich Heines Leben und Werke“ genügend bekannt und sollen hier nicht von neuem dargestellt werden, obwohl sie auf Grund der erhaltenen Protokolle¹ eine erneute wissenschaftliche Untersuchung verdienen. Zu den „hochfliegenden, großen, aber unausführbaren Idealen“ des Vereins gehörte ein „wissenschaftliches Institut“, in dem sämtliche Mitglieder Vorträge zu halten verpflichtet waren, und im Zusammenhang damit die Herausgabe einer Zeitschrift. Ueber die Notwendigkeit, dieser Zeitschrift einen wissenschaftlichen Charakter zu verleihen, bestand nie der geringste Zweifel. Leopold Zunz, die Seele des Vereins und der spätere Herausgeber der Zeitschrift, drückt sich in einem bisher nicht veröffentlichten Briefe² vom 18. April 1823 auf die Klage eines Lesers hin ebenso derb wie deutlich darüber aus: „Die Zeitschrift ist allerdings keine Jugendzeitung und auch nicht berechnet, die Braunschweiger Juden zu bilden. Der Bildungsmittel haben wir jetzt genug; aber dem Judentum die ihm gebührende Stellung und Würdigung zu verschaffen und allmählich alle besseren Kräfte in Israel zu wecken und zu vereinigen, dies kann lediglich durch die Wissenschaft geschehen, auf deren Höhe die Zeitschrift sich streng halten wird.“ An den Beratungen über die Zeitschrift (Anfang 1821) nahm auch J. M. Jost noch Teil, der am 14. Mai 1821 aus dem Verein ausschied, vielleicht auch mit aus dem Grunde, weil seine Anträge betreffs der Zeitschrift wenig Anklang fanden. Als man an ihre Begründung ging, lautete die erste Frage: „Ist die Materie über alle Fächer vorbereitet?“ Das Protokoll berichtet wörtlich: „Jost verwirft philosophische³ Untersuchungen über grammatische Gegenstände der Bibel“, während Zunz erklärt: „Nichts darf ausgeschlossen werden, sobald die Behandlung angemessen ist“, und demgemäß wird beschlossen. Die Wissenschaft kann Zunz für seine Festigkeit nicht dankbar genug sein. Ursprünglich waren zwei Herausgeber

¹ Im Besitz der Zunz-Stiftung.

² An Samuel Meyer Ehrenberg, den Inspektor der Samsonschule in Wolfenbüttel. Mit ihm und seinem Sohne Philipp Ehrenberg stand Zunz jahrzehntlang in vertrautem Briefwechsel, der von Ludwig Geiger s. A. für die Veröffentlichung vorbereitet worden ist. Frau Geheimrat Geiger sowie dem Kuratorium der Zunz-Stiftung sage ich für die Erlaubnis zur Benutzung der Briefe aufrichtigen Dank.

³ Wir würden philologische erwarten, aber die Schriftzeichen sind unverkennbar; auch sonst in den Protokollen begegnet man diesem seltsamen Sprachgebrauch.

für die Zeitschrift vorgesehen; bei der Wahl, die am 25. März 1821 stattfand, beschränkte man sich auf einen, und zwar auf Zunz.

Die Zeitschrift erschien in zwanglosen Heften (S. 1—196, S. 197 bis 400), das dritte (S. 401—539) wurde im Juni 1823 ausgegeben¹. Der Titel war von Zunz selbständig gewählt, als der Zensor eine solche Angabe forderte; auf Vereinsbeschluß wurde er in folgender Gestalt genehmigt: „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, herausgegeben vom Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden (Redakteur: Zunz Dr.)“. Der Inhalt dieser ersten jüdisch-wissenschaftlichen Zeitschrift war außerordentlich vielseitig und anregend, teilweise darf er geradezu als klassisch bezeichnet werden; zur Förderung des Verständnisses des historischen Judentums und der Methode seiner geschichtlichen Erforschung hat sie das Ihre beigetragen. Die Aufsätze sind zumeist aus im „Institut“ gehaltenen Vorträgen der Mitglieder hervorgegangen. Nicht dazu gehörten die Abhandlungen der beiden alten Aufklärer David Friedländer (1750—1834) und Lazarus B e n d a v i d (1762—1832). Friedländer schrieb einige langatmige „Briefe über das Lesen der Heiligen Schriften nebst einer Uebersetzung des 6. und 7. Kapitels des Micha“ (S. 68—94). Bendavid bot, als ihm das erste Heft zugeschickt war, einen Aufsatz an „Ueber das Philosophem vom Messias nach den Kabbalisten²“. Im Anschluß an eine Aeußerung des berühmten Orientalisten Silvestre de Sacy, daß die Juden mit der Aufgabe der Messiaslehre aufhören, gläubige Juden zu sein, wollte Bendavid den Nachweis führen, daß der Messiasglaube nicht im Judentume heimisch, sondern erst auf Grund gnostischer Anschauungen in ihm verbreitet worden ist. Zunz nahm die Abhandlung unter dem Titel „Ueber den Glauben der Juden an einen künftigen Messias“ auf (S. 197—230). Die Abhandlung ist verfehlt, „sie bekundet einen völligen Mangel an historischem Sinn und an einem wirklichen Verständnis für das Wesen des Messianismus als einer der Grundanschauungen des Judentums³“. Häufig zitiert ist der Schluß dieses Aufsatzes: „Kein Mensch, und am wenigsten der so leutselige Baron Silvestre de Sacy, verargen es daher dem Juden, wenn er seinen Messias darin findet, daß gute Fürsten ihn ihren übrigen Bürgern gleich gestellt und ihm die Hoffnung vergönnt haben, mit der völligen Erfüllung aller Bürgerpflichten auch alle Bürgerrechte zu erlangen.“ Ein weiterer Aufsatz Bendavids „Ueber ge-

¹ Danach irrtümlich bei Graetz, Geschichte, XI², S. 401, datiert.

² Zeitschrift f. Gesch. d. Juden in Deutschland, V, S. 261.

³ Jacob Guttman in Monatsschrift LXI, 1917, S. 180.

schriebenes und mündliches Gesetz“ (S. 472—500) bildet das erste Kapitel seiner „Untersuchung über den Pentateuch“ und versucht kurz den Nachweis, daß der ganze Pentateuch, wie er uns heute vorliegt, zu Moses Zeiten noch nicht existiert haben kann.

Alle anderen Aufsätze aber rühren von Vereinsmitgliedern her, sie entsprechen, wie bemerkt, ihren Vorträgen im „wissenschaftlichen Institut“. Man soll nicht vergessen, daß hier junge Leute das Wort ergreifen, die, selbst ungeübt in wissenschaftlicher Arbeit, auf einem völlig unbeackerten Boden sich bewegen oder vielmehr unsicher tasten; als der Band vollendet war, begleitete ihn der Herausgeber mit der verständigen Bemerkung, daß Einsichtsvolle das Gegebene „als die Näherungen und die Versuche“ zur Entwicklung der neuen Wissenschaft betrachten werden. Der Zeitschrift Nachteil war, daß die Mitarbeiter zumeist durch die damals herrschende Philosophie hindurchgegangen waren und daher „unverdauliches Hegelianisches Kauderwelsch“ — wie Graetz¹ es respektlos nennt — schrieben. Auf die Darstellungsweise bezieht sich auch Heinrich Heines² Klage „der größte Teil ist ungenießbar wegen der verwahrlosten Form“ und die Mahnung an den Herausgeber: „Dringen Sie doch bei den Mitarbeitern auf Kultur des Stiles. Ohne diese kann die andere Kultur nicht gefördert werden.“ Besonders treffen diese Beschwerden auf den Aufsatz von Ludwig Markus „Ueber die Naturseite des jüdischen Staats“ (S. 401—418) zu, der eine Reihe archäologischer Fragen behandeln sollte, dessen Begriffsbestimmungen aber tatsächlich niemand verstehen kann. Zu den „ungenießbaren“ Aufsätzen gehört auch der einleitende von Immanuel Wolf „Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judentums“ (S. 1—24). Ein Ueberblick über die Entwicklung der das Judentum beherrschenden religiösen Idee gipfelt in dem Nachweis, daß das Judentum sich als bedeutendes und einflußreiches Moment der Entwicklung des menschlichen Geistes erwiesen und darum Anspruch auf wissenschaftliche Bearbeitung hat. Eine solche hat das Judentum in seinem ganzen Umfang, seinem Begriff gemäß, systematisch und aus dem reinen Interesse der Erkenntnis nach der philologischen, historischen und philosophischen Seite darzustellen³. Auch L. Bernhards „Ueber die empyrische (!) Psychologie der Juden im talmudischen Zeitalter“ (S. 501—522) leidet unter seinem Stil.

¹ Geschichte, XI², S. 401.

² Briefe, I, 1876, S. 140 f.

³ Näheres darüber in meiner Abhandlung „Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums“ (Sonderabdruck der Festschrift zum 50 jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums).

Eduard Gans, damals bereits ein hochangesehener Rechtsgelehrter, steuerte drei Beiträge bei. Einen über die „Grundzüge des mosaisch-talmudischen Erbrechts“ (S. 419—471), der später ein Abschnitt seines grundlegenden vierbändigen Werkes „Das Erbrecht in geschichtlicher Entwicklung¹“ wurde. Ein hervorragender Vertreter der entwicklungsgeschichtlichen Richtung, hat er als erster das Wesen und Werden des jüdischen Ehe- und Erbrechts zu beleuchten versucht. Die Darstellung ist unbefriedigend, so daß Z. Frankel sie in seinen „Grundlinien des mosaisch-talmudischen Ehrechts“ nicht einmal einer Erwähnung gewürdigt hat; dennoch darf man dieses erste Bemühen eines geschulten Juristen, Licht in die Materie zu bringen, nicht unterschätzen. Seine „Vorlesungen über die Geschichte der Juden im Norden von Europa und in den slavischen Ländern“ (S. 95—113) bleiben in der Einleitung stecken und beginnen nur gerade, die Vorgeschichte der Juden in England zu erörtern. Unvollendet ist auch sein bester Beitrag geblieben „Gesetzgebung über Juden in Rom, nach den Quellen des römischen Rechts“ (S. 25—67, 231—276); sie zeigen den viel beachteten Verfasser der „Scholien zum Caius“ (unter dessen Fußtritten, wie Heinrich Heine triumphierte, die arme Seele des Herrn v. Savigny wimmerte!) auf der Höhe. Der Aufsatz ordnet die einzelnen Notizen der Quellen systematisch, zieht neben den Rechtsbestimmungen die Sitte und die öffentliche Meinung zur Erklärung der Rechtsstellung heran und legt diese dann, wie sie sich im Staatsrecht und im Privatrecht äußert, genetisch dar. Ein weiteres geplantes Kapitel „über den Umfang der Freiheit religiöser Ausübung“ ist nicht erschienen. Zu beachten aber ist, daß Gans schon damals die heute noch unerfüllte Aufgabe stellt, eine Sammlung aller Gesetze und Verordnungen zu veranstalten, welche über Juden, vornehmlich in Europa, erlassen worden sind. Als Anleitung zu methodischer jüdisch-geschichtlicher Forschung sind diese Aufsätze auch in ihrer unvollkommenen Gestalt von Bedeutung gewesen.

Den Höhepunkt der Zeitschrift aber bilden die drei Aufsätze des Herausgebers Leopold Zunz. Hier sei zunächst des am wenigsten beachteten und kürzesten gedacht „Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden“ (S. 523—532). Statistik war damals eine noch ganz junge und wenig gepflegte historische Hilfswissenschaft, es muß Leopold Zunz zum dauernden Verdienst angerechnet werden, daß er sie der jüdischen Geschichtsforschung bereits in ihren ersten Anfängen dienstbar zu machen und diese auf den Boden der Wirk-

¹ Berlin und Stuttgart 1824—35.

lichkeit zu stellen bestrebt war. In der Mitte zwischen Geschichts- und Literaturforschung steht die Abhandlung „Ueber die in den hebräisch-jüdischen Schriften vorkommenden hispanischen Ortsnamen“ (S. 114—176), in der mehr als 200 im jüdischen Schrifttum vorkommende geographische Namen aus Spanien, Portugal und der Provence identifiziert werden. Für die jüdische Welt entdeckt diese Untersuchung Neuland und, da sie eingehend über die verfügbaren Quellen und Hilfsmittel sich aussprach, wurde sie auch methodisch außerordentlich fruchtbar. Geradezu wie eine Offenbarung aber wirkte der ausführlichste Aufsatz der Zeitschrift „Salomon ben Isaac, genannt Raschi“ (S. 277—384), der auch heute noch nicht veraltet ist. Hier war zum ersten Mal eine wissenschaftliche Biographie eines jüdischen Gelehrten gegeben, an Stelle der früher allein beachteten Legenden und Wundererzählungen die Entwicklung eines wirklichen Menschen, seiner Umwelt, seiner Studien und seiner gelehrten Betätigung verfolgt. Der Leser wird in die Geisteswerkstatt seines Helden geführt, sieht ihn sich in seine Bibliothek vertiefen und jene bewundernswerten Werke schaffen, die auf die kulturelle Entwicklung der Juden einen so nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben. Zum ersten Mal wird hier auch eine Bibliographie der Schriften Raschis versucht, und es ist zu bewundern, daß Zunz bereits vor 100 Jahren nicht weniger als 175 gedruckte Ausgaben von Raschis Pentateuch-Kommentar und 50 Bearbeiter desselben zu nennen in der Lage ist. Auch abgesehen von dem eigentlichen Thema erfährt die Literaturgeschichte reiche Förderung, so wird gelegentlich die erste literarhistorische Kritik des Josippon unternommen. Der Eindruck dieser Abhandlung war gewaltig, die gesamte geistig strebende jüdische Jugend ward davon hingerissen, und noch nach einem Menschenalter begeisterte die Erinnerung daran Abraham Geiger zu folgendem Dithyrambus¹: „Diese sichere Bewältigung eines reich aufgehäuften Stoffes, dieses lichtvolle Eindringen in dunkle unwegsame Gebiete, der belehrende aufhellende Gang durch die Hallen der jüdisch-mittelalterlichen Literatur — das war eine Erquickung und Anregung wie sie allerdings den Durst nach mehr noch mehr fühlbar machte, als stillte.“ Von tiefster Wirkung war diese Abhandlung auf Rapoport, der Zunz freilich in seinen Arbeiten dann durch „unerschöpfliche Belehrung“ reichen Dank abstattete².

¹ Nachgelassene Schriften I, S. 303 f.

² Zunz, Gottesdienstl. Vorträge, Vorrede, g. E.; 1840 von S. Bloch ins Hebräische übersetzt, erlangte die Abhandlung in den Kreisen der Maskilim weite Verbreitung.

Auch Bücherbesprechungen enthielt die Zeitschrift. Der Bibelsche Orient — eine Fußnote sagt „angeblich von Isaac Bernays“ — wurde eingehend besprochen und entschieden abgelehnt, ebenso wurde die Schrift von Lips, „Das Staatsbürgerrecht der Juden“ ausführlich und kritisch angezeigt. Beide Besprechungen sind übrigens nur mit dem Endbuchstaben der Rezensenten Moser und Rubo gezeichnet, während in den Protokollen des Vereins ein ausdrücklicher Beschluß enthalten ist, daß alle Verfasser mit ihrem vollen Namen auftreten sollten. Mitten in die Gegenwart führte der Abdruck eines Erlasses Alexanders I. für die Juden in Polen, der von einer sehr heftigen anonymen Kritik über die dortigen jüdischen Verhältnisse begleitet wird (S. 533—539).

Alles in Allem war diese erste jüdisch-wissenschaftliche Zeitschrift unbedingt wertvoll. Es fehlte ihr auch nicht an vielfacher rühmender Anerkennung. Zunz selbst verzeichnet in Briefen an seinen Lehrer Ehrenberg (18. April und 7. November 1823) günstige Urteile mehrerer Gelehrter, z. B. Silvestre de Sacys, des Freiherrn v. Gagern, Krugs, Wolfsohns, Elsners, der Leipziger Literatur-Zeitung, von Becks Repertorium, A. Th. Hartman im biblisch-ästhetischen Wegweiser, der vornehmlich des Raschi mit Lobeserhebungen gedacht¹, ferner den in Paris erscheinenden Journal Asiatique und Revue Encyclopédique. Im Vorwort zum vollendeten ersten Bande rief er alle verfügbaren Kräfte, „jedes der wissenschaftlichen Vollendung gewidmete Streben“ zur Mitarbeit auf. Tatsächlich war ein zweiter Band vorbereitet, in den Vorträgen der Mitglieder bot das Archiv des Kulturvereins reiches Material für einen solchen. In den Beratungen des Vereins wurde auch bereits das Honorar für die Beiträge zum zweiten Bande festgesetzt. Er ist nie erschienen, der allmählich absterbende Verein vermochte sich zu keiner Tat mehr aufzuraffen. „Wie es mit der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums sein werde“ schreibt Zunz an Ehrenberg (4. Mai 1824), „weiß kein Mensch, am allerwenigsten ich. Kein Geld, keine Arbeiter, keine Arbeiten, keine Korrespondenz.“ So ist es tatsächlich bei diesem einen Bande der Zeitschrift geblieben. Mit ihr aber ist die Sache der sie diente, nicht untergegangen. Wohl schrieb Immanuel Wolf am 21. Dezember 1825 an Zunz²: „Lieber möchte ich einen Nekrolog der zu früh verschiedenen Wissenschaft des Judentums schreiben. Doch selig sind die Embryonen, die dem Herrn verscheiden; sie allein werden bestehn am Tage des Gerichts und unschuldig

¹ Abgelehnt wurde sie nur in Müllners Literaturblatt.

² Zeitschr. f. Gesch. d. Juden in Deutschland, V, S. 265.

befunden werden.“ Tatsächlich ist die Wissenschaft des Judentums nicht so rasch verschieden, wie Wolf dachte, und daß sie weiterleben konnte, verdankt sie nicht zuletzt der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums sowie dem tiefen Ernst und der Begeisterung ihres Herausgebers Zunz. „Mann der Rede und der Tat, hat er geschaffen und gewirkt, wo andere träumten und mutlos hinsanken.“ Durch Not und Elend hat die Wissenschaft des Judentums sich hindurchgerungen, aber sie hat sich behauptet und redliche Arbeit geleistet. So viel jeder auch im einzelnen aussetzen haben mag, es mehren sich die Zeichen, daß ihre Arbeit nicht vergeblich gewesen ist.

Die Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums ist in mehr als einer Beziehung richtunggebend für alle jüdisch-wissenschaftlichen Zeitschriften der Folgezeit geworden. Zunächst nach der günstigen Seite. Ihrem Vorbild folgend, haben die jüdisch-wissenschaftlichen Zeitschriften den Kreis ihrer Mitarbeiter nicht eingengt. Während die der Wissenschaft des Judentums gewidmeten Lehrstätten fast ausschließlich Exponenten bestimmter religiöser Richtungen wurden, haben die Zeitschriften sich über die Parteien gestellt und fast durchweg Anhängern der verschiedenen Richtungen das Wort verstattet. Von Zunz' Zeitschrift haben sie ferner gelernt, das ganze Gebiet der Wissenschaft des Judentums zu behandeln und keine Frage aus ihrem Bereich auszuschließen. Freilich sind infolgedessen nicht alle Einzelgebiete zu ihrem Recht gekommen; sie hätten in Sonderzeitschriften ihre Pflege finden müssen, aber eine solche Entwicklung verhinderte das tragische Los der Wissenschaft des Judentums. Oft genug hat sich das Schicksal, über welches Zunz klagt, wiederholt. „Kein Geld, keine Arbeiter, keine Arbeiten,“ diese Erfahrung haben die Herausgeber jüdisch-wissenschaftlicher Zeitschriften nur allzu häufig machen müssen¹. Daraus erklärt sich die Kurzlebigkeit dieser Zeitschriften. Es gibt wohl kaum wieder eine wissenschaftliche Disziplin, die von so zahlreichen gescheiterten Versuchen zur Sammlung der wissenschaftlichen Kräfte zu berichten weiß. In welcher Form die Sammelschriften auch erscheinen mochten,

[¹ Ganz so schlimm steht es mit unserer „Monatsschrift“ nicht — was die „Arbeiten“ und die „Arbeiter“ anlangt. Um so betrübender ist der Fortbestand des ersten der drei Mängel, der uns zu starker Einschränkung unseres Umfangs und zu „Honoraren“ nötigt, die die Auslagen für das Maschinendiktat nicht decken. Möchten daher die Schlußworte unseres verehrten Herrn Mitarbeiters auf recht fruchtbaren Boden fallen und recht viele unserer Leser veranlassen, der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ neue Mitglieder zuzuführen!] I. H.

ob als Jahrbücher, Vierteljahrs- oder Monatsschriften, auf zehn Jahrgänge haben es nur die allerwenigsten gebracht und an den Fingern sind diejenigen aufzuzählen, die gar zwanzig oder mehr Jahre erscheinen konnten. Mit das klägliche Los ist das der Zeitschriften in hebräischer Sprache gewesen. Halten konnten sich im allgemeinen nur solche Zeitschriften, denen eine starke Organisation Rückhalt bot. Alle überragt an Lebensdauer und Festigkeit unsere Monatsschrift, die nunmehr den 66. Jahrgang begonnen hat. Auch sie hatte manche schwere Stunde zu überstehen und hätte vielleicht längst das Schicksal ihrer Schwestern geteilt, wenn nicht die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums sie als ihr Organ übernommen hätte. Es gilt, auch durch die Krise der Gegenwart ihre Lebenskraft nicht beeinträchtigen zu lassen. Auch heute noch besteht das Wort zu recht, das Zacharias Frankel vor mehr als siebenzig Jahren bei der Begründung der Monatsschrift geschrieben hat: „Ohne Wissenschaft kein Judentum. Das Judentum verfällt, wenn die Liebe zu seiner Wissenschaft sich verliert. Daher die Aufgabe: Hebung der Wissenschaft des Judentums.“

Zur Religionsphilosophie der Gegenwart.

Von Albert Lewkowitz in Breslau.

Der Schicksalsweg des jüdischen Volkes hat unser Leben ins Enge geführt, alle Kräfte schützenden Zusammenhaltens entwickelt, auch unser religiöses Leben, die innerste Kraft unseres Seins, mit einem abschließenden und bergenden Wall umgrenzt. Nie aber, selbst in den düstersten Zeiten der Verfolgung, verschloß sich die jüdische Seele dem kulturellen Schaffen, das die vielfach so feindliche Umwelt erzeugte; gebend und nehmend erwarb der Jude seinen Teil am Schaffen des weltgeschichtlichen Lebens. Der Universalismus, der unsere Religion von ihrem klassischen Zeitalter an über allen Partikularismus nationaler Kulte heraushob, ließ das Judentum nie zu nationalem Ritualismus erstarren, und bedeutsam ist es, wie vielfach gerade im Mittelalter die Repräsentanten des Talmudismus zugleich die lebendigsten und innerlichsten Vertreter religionsphilosophischer Erkenntnis gewesen sind.

Dringender als je ist die selbsterrungene religiöse Wahrheit einem Judentume notwendig, das mitten im Strom des Lebens unmittelbar alle Mächte der Zeit erfährt und von ihnen erfaßt wird. Nur in der ernsten und tiefen Auseinandersetzung mit den geistigen

Kräften der Umwelt, der wir innerlich angehören, vermögen wir das Erbgut unserer Religion wahrhaft lebendig und unser Leben bestimmend zu erhalten. Dieser Pflicht ist sich das Judentum der Gegenwart stärker als früher bewußt geworden, auch dies ein Zeichen des Erstarkens des religiösen Geistes in unserer Mitte. Nehmend und gebend wollen wir unsern Teil haben am religiösen Suchen unserer Zeit, auf daß die Kraft der Gotteserkenntnis, das Erbe Israels, neu erblühe. So sei eine Stellungnahme zur Religionsphilosophie der Gegenwart versucht:

I. Friedrich Nietzsche.

„Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet —
Mich wundert's nicht, daß er Dämonen sieht!“

Bis zu den Zeiten der Renaissance muß zurückgehen, wer einen solch tiefen Zusammenstoß von Geisteswelten erfassen will, wie er im Deutschland des 19. Jahrhunderts erfolgte. Und vielleicht ist der Gegensatz von kirchlicher Autorität und Souveränität des Menschen, der damals die Zeitalter schied, weniger tief, wie der des klassischen Humanismus zum Realismus des neuen Deutschland. Denn die Souveränität der Renaissancekultur brachte den vollen Gehalt tiefsten Menschentums, die sittlich-religiösen, künstlerischen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen Kräfte des Menschen zur Entfaltung und schuf nach Zertrümmerung der mittelalterlichen Formen neue Formen kraftvollen Idealismus. Ein Meer von Enthusiasmus, von Menschenliebe, von Gottesliebe erfüllt die Jahrhunderte, in denen der Geist der Renaissance sich auswirkt, strahlt auf in den Künstlern, den Denkern, den Dichtern, den Revolutionären des gesellschaftlichen und politischen Lebens, die das neue Europa schaffen, die die neue Menschheit sind. Das „halkyonische Zeitalter“ des klassischen Idealismus ist die leuchtende Höhe, zu der die Renaissance sich erhebt. Hier vereinigen sich alle Kräfte frei entfaltetes Menschenwesens zum Bilde des Menschen, der die Einheit des Erkennens und Wollens, des Fühlens und Gestaltens wiedergewonnen, der Natur und Menschenleben, Persönlichkeit und staatlich-gesellschaftliche Gemeinschaft, Nation und Menschheit, Gott und Welt in einheitlicher Größe der Weltbetrachtung umfaßt.

Hingegen in jähem Absturz versinkt diese Welt im Realismus des 19. Jahrhunderts. Die wirtschaftlichen Kräfte des Industrialismus erschüttern die Lebensgrundlage des kleinstaatlichen Daseins, verlangen nach Zusammenschluß, unterstützt von der Kraft des nationalen Idealismus. Die Naturwissenschaften emanzipieren sich von ihrer Eingliederung in die philosophischen Systeme. Vergebens

kämpft Goethe gegen die neue Methode der Naturbetrachtung. Im Bunde mit der mathematischen Naturwissenschaft revolutioniert die Technik die Lebensformen, trägt den Geist der Beobachtung, der Zergliederung, der Berechnung von der Höhe der Forschung in die Massen der Arbeitenden. Wirtschaftliche Gegensätze erhalten schärfere Bestimmtheit. Die Großstädte entstehen, werden zu Brennpunkten des wirtschaftlichen und politischen Lebens. Die Arbeit der Maschinen tritt in den Mittelpunkt des Lebens. Die soziale Frage erhebt ihr Haupt, die Fruchtbarmachung des Kapitalismus für das Glück aller wird das Problem der Probleme. Der Enthusiasmus der menschlichen Seele findet hier sein einziges Feld; alles andere, Persönlichkeit, Menschheit, Gott ist verschüttet, Staub, Moder geworden.

I.

In dieser Wende der Zeiten, im Jahre 1848, ist Friedrich Nietzsche geboren. „Vor allem, daß es für mich keiner Absicht dazu bedarf, sondern eines bloßen Abwartens, um unfreiwillig in eine Welt hoher und zarter Dinge einzutreten: Ich bin dort zu Hause, meine innerste Leidenschaft wird dort erst frei!“. Dies zu Hause sein im Reich der Seele ist die große Gabe, die Nietzsche nicht nur seinem Vater, der religiösen Tradition, sondern ebenso sehr Schulpforta, seinen klassischen Studien, seiner Liebe zu Schiller, Hölderlin, Heraklit, Empedokles zu danken hat. Das heilige Land großen Menschentums nährte die Kräfte seiner Jugend: Religion, Musik, Dichtung, Philosophie, Freundschaft waren die Quellen, denen sein heroisch künstlerischer Lebenswille entstieg. In Schopenhauer fand Nietzsche den Führer, der seine gärenden Kräfte zur Freiheit der Klarheit einte.

Es war nicht der Philosoph des Pessimismus, der ihn in seinen Bann schlug. Dazu war sein Wille zu kühn, sein Herz zu gläubig. Wenn aber Nietzsche in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ seinen Romantikerkrieg führt gegen alle Satttheit des Besitzens, Oberflächlichkeit des Genießens, Hast des Erwerbens, Spezialistentum der Wissenschaft, Dienstbarkeit der Kultur, Unterdrückung der Genialität, gegen den Dreibund von Rationalismus, Demokratie und Utilitarismus, so wurde ihm Schopenhauer der Genius, der das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich genommen. In trotziger selbstgewählter Einsamkeit sah er ihn im tiefsten Gegensatz zu allem, was Oberfläche des Lebens ist, den Ritter mit Tod und Teufel. Und diese ganze Oberfläche des Lebens mit aller Buntheit und Unbeständigkeit der Erscheinungen wurde der

¹ Ecce homo S. 14 (Große Ausgabe).

Schleier der Maja, der über das Geheimnis des Lebens gebreitet ist. Der glühende, unvergängliche Kern der Wirklichkeit aber die ewig schaffende Macht des Willens.

Und hier wird zugleich der ganze Gegensatz der Naturen offenbar. Während für Schopenhauer die Genialität selbst des Künstlers und Heiligen diesem Weltwillen keinen Sinn zu geben, sondern nur die unersättliche Qual des Willens zu endigen vermag, die Mortifikation des Willens der düstere asketische Sinn aller Genialität ist, sprengt für Nietzsche die dionysische Leidenschaft die Bande alles bloß individuellen Daseins, um das Individuum in jauchzendem Jubel aufgehen zu lassen im glutvoll-schöpferischen Leben des All. Ein kühnerer Hyperion erfüllt Nietzsche die Formen Schopenhauer-scher Philosophie mit der Glut seiner Naturfrömmigkeit. „Man verwandele das Beethovensche Jubellied der ‚Freude‘ in ein Gemälde und bleibe mit seiner Einbildungskraft nicht zurück, wenn die Millionen schauervoll in den Staub sinken; so kann man sich dem Dionysischen nähern¹.“

Kant und Schopenhauer geben Nietzsche die Formeln dafür, daß der *I n t e l l e k t* mit seinen apriorischen Formen nur auf die Oberfläche des Lebens eingestellt ist, der theoretische Mensch nur von dieser Oberfläche des Lebens weiß und wissen will. Zur Wahrheit des Lebens aber führt der *Mythos*, der im dionysischen Rausch bei den Müttern des Seins geschaut ist. Das ist für Nietzsche die ewige Bedeutung der tragischen Kunst der Griechen, daß sie die dionysische Erkenntnis des Lebens gewährt, den metaphysischen Trost für alle Vergänglichkeit des Daseins in dem Erleben der unvergänglichen Schöpferkraft der Natur, von der ein Teil zu sein, Glück, Schöpferfreude und Verhängnis des Menschen ist. Der heroische Mensch verlangt nichts Anderes und Höheres als ein Teil dieses schöpferischen Lebens zu sein. Seine Seele ist Feuer, sein Leben ein Hauch der allelebendigen Natur. Nur der Genius fühlt das göttliche Leben des All und strömt es aus in dem Uebermaß seines Fühlens und Wollens, er auch büßt dieses Uebermaß mit seinem Untergang.

Die griechische Tragödie ist die dionysische Erkenntnis des Lebens, die Schöpferin des Mythos. Ihr Zerstörer war Sokrates, der theoretische Mensch, der die Macht der Instinkte durch die Helligkeit der Erkenntnis aufzulösen suchte und an Stelle des tragischen Mythos die Wissenschaft mit ihrem Optimismus der Begreiflichkeit und der Beherrschbarkeit des Lebens setzte. „Ohne Mythos aber geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft

¹ Geb. d. Trag. S. 24.

verlöstig: Erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab¹.“ Der Mythos erschließt dem titanischen Erleben die Einheit von Religion, Kunst und Philosophie, ist das Symbol der Wahrheit und Tiefe des Lebens.

In Wagner sah Nietzsche den Genius, der berufen sei, der Gegenwart die mythische Tiefe wiederzubringen, die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, als der unmittelbar dionysischen Kunst, von neuem zu vollziehen. So wenig aber Schopenhauers asketischer Pessimismus Nietzsche zu vollem Bewußtsein kam, er in Dankbarkeit für die durch ihn gewonnene Klarheit die Unterschiede bemerkte oder betonte, die ihn von seinem Meister schieden, sah er in dem Enthusiasmus der Jüngerschaft, daß Wagner nicht der dionysische Künstler sei, sondern auf dem Wege zum Parsifal, zum Kniefall vor der Kirche sei. Kein Erlebnis aber wurde erschütternder als dieses: mit dem Vertrauen auf den Meister schwand sein Vertrauen zur Wahrheit der dionysischen Erkenntnis, zur Wahrheit der Kunst, des Mythos, zur Tiefe des Lebens. Wenn Gefühl und Intuition so zu irren vermögen, können sie die Führer zur Wahrheit sein?!

II.

Religion, Kunst, Philosophie sind die Mächte, die dem Leben Tiefe geben. Ihnen dankt der Mensch, daß er dem Augenblick Dauer verleiht. Der beseligenden Wirkung der hohen Gefühle hingegeben, ahnen, schauen, fühlen wir den heiligen Kern der Wirklichkeit, unsere ewige Bestimmung. Der Enthusiasmus reißt uns aus den Schranken des Individuums hin zu dem Herzen der Welt. „Kern der Natur Menschen im Herzen!“ Und wer hätte tiefer als Nietzsche diese Macht des Enthusiasmus gefühlt! Wie aber, wenn die Erkenntnis deutlich machte, daß tiefe Gefühle nur starke Gefühle sind und alle Glut der Sehnsucht nicht ihre Erfüllung verbürgt?! Daß Kunst, Religion und Philosophie mit ihren Intuitionen, absoluten Erkenntnissen, Symbolen nur die Sprache des menschlichen Herzens reden, Schöpfung unserer Leidenschaft und Phantasie sind!

Die Wissenschaft ruht auf dem Willen zur Wahrheit, auf dem intellektuellen Gewissen. Dem Willen zur Wahrheit vertraut sich Nietzsche an — und sollte sie alle seine Ueberzeugungen als Täuschungen auflösen. Der ganze Heroismus seiner Persönlichkeit konzentriert sich in dem Willen zur Wahrheit. Man hat die Epoche des Positivismus, in die Nietzsche nun eintritt, seine glücklichste Epoche genannt und hat sich von der Heiterkeit des „freien

¹ Geb. d. Trag. S. 160.

Geistes“ täuschen lassen. „Lieber sterben, als hier leben, so klingt die gebietende Stimme und Verführung; und dieses ‚hier‘, dies ‚Zuhause‘ ist alles, was sie bis dahin geliebt hatte!¹“ So erfaßt Nietzsche die tiefe Tragik seiner Entscheidung. Denn solches Leben eröffnet ihm die Wahrheit, der er nun vertraut: Sie rechtfertigt den Bruch mit der Romantik und stärkt sein Mißtrauen gegen die Welt der hohen Gefühle und absoluten Ueberzeugungen. Der Mensch ist nicht eine unwandelbare Größe, eine aeterna veritas, das Maß der Dinge, wie die Philosophen glauben, sondern selbst ein Geschöpf der Wirklichkeit, ein schwaches, endliches Produkt ihres Werdens. Mit den Kräften der Phantasie, des Willens, des Intellekts, der Leidenschaft sucht er in ihr Geheimnis einzudringen und schafft Bilder des Seins, die den Menschen zum Mittelpunkt haben. Leidenschaft, Irrtum und Selbstbetrug, die allerschlechtesten Methoden der Erkenntnis, nicht die allerbesten, haben daran glauben gelehrt. Dies erkennen heißt Religion, Kunst und Moral in ihrer Entstehung beschreiben und ihren Wert vernichten. „Mit Religion, Kunst und Moral rühren wir nicht an das ‚Wesen der Welt an sich‘, wir sind im Bereich der Vorstellung, keine ‚Ahnung‘ kann uns weiter tragen².“

Wenn der Mensch diese Einsicht in den Selbstbetrug der Intuitionen gewonnen hat, als was erkennt er sich? Als Geschöpf unter Geschöpfen, und wie alles Lebende vom Trieb der Selbsterhaltung im Dasein festgehalten wird mit klammernden Organen, so stehen, wie alle physiologischen, so die geistigen und seelischen Kräfte des Menschen im Dienste des Erhaltungswillens der menschlichen Gattung. Der Instinkt der Selbsterhaltung entfaltet den Keim des menschlichen Bewußtseins, schuf die intellektuelle Organisation, durch welche wir die Wirklichkeit, und zwar in solcher Weise erfassen, daß unsere Selbstbehauptung gesichert ist. Die Schwäche und Hilflosigkeit des Menschen schuf die Sprache als Organ der Vereinigung zum Zusammenhalt der menschlichen Herde, die Logik, die Zahl zur Vereinfachung und Beherrschung der vielstimmigen Wirklichkeit und das sittliche Bewußtsein als die tausendjährige Tradition der Sitte, der Urvätererfahrung des Gemeinnützigens oder dessen, was man dafür hielt³. Von der Kraft des Gattungsinstantes werden wir im Innersten beherrscht, und alle Moralen der Religionsstifter, der Philosophen, so souverän sie sich geben,

¹ Menschl. Allzumenschl. Vorrede S. 6.

² Menschl. Allzumenschl. I S. 25.

³ Menschl. Allzumenschl. II S. 49. Fröhl. Wissensch. S. 149. 290. Morgenröte S. 15.

sie sind nichts als die Stimme des Instinkts¹. So verbergen wir unsere ganze „Fliegen- und Frosch-Armseligkeit“ unter erhabenen Lehren vom Zwecke des Daseins, der Vernunft des Lebens. Aber es „ist nicht zu leugnen, daß auf die Dauer über jeden einzelnen dieser großen Zwecklehrer bisher das Lachen und die Vernunft und die Natur Herr geworden ist: Die kurze Tragödie ging schließlich immer in die ewige Komödie des Daseins über und zurück, und die „Wellen unzähligen Gelächters“ — mit Aeschylus zu reden — müssen zuletzt auch über den größten dieser Tragöden noch hinwegschlagen².“

Der „freie Geist“ durchschaut diese Komödie des Daseins. Sein intellektuelles Gewissen erlaubt es ihm nicht, an der Falschmünzerei des Gattungsinstinktes teilzunehmen. Mit der Kraft des sich selbst wiedergegebenen Geistes erkennt er „Wahn und Irrtum als eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins“³, unterwirft er sich nicht dem „Gut und Böse“, „Wahr und Falsch“ der Menschenherde. Diese Freiheit der Erkenntnis ist sein Stolz und seine Heiterkeit der Mut des Drachentöters.

Wenn aber die Wissenschaft immer weniger Freude durch sich macht, und immer mehr Freude durch Verdächtigung der tröstlichen Metaphysik, Religion und Kunst nimmt, so verarmt jene größte Quelle der Lust, welcher die Menschheit fast ihr gesamtes Menschentum verdankt. Deshalb muß die höhere Kultur dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern, geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nichtwissenschaft zu empfinden. Produktiv zwar vermögen wir nicht mehr Kunst, Metaphysik, Religion zu schaffen, die Magie des Todes umspielt sie. Doch genießen wir in Hinsicht auf die Vergangenheit alle Kulturen und deren Hervorbringungen und nähren uns mit dem edelsten Blute aller Zeiten. In Hinsicht auf die Zukunft eröffnet sich uns die unendliche Perspektive der Freiheit⁴.

¹ „Jener Trieb, welcher in den höchsten und gemeinsten Menschen gleichmäßig waltet, der Trieb der Arterhaltung, bricht von Zeit zu Zeit als Vernunft und Leidenschaft des Geistes hervor; er hat dann ein glänzendes Gefolge von Gründen um sich und will mit alier Gewalt vergessen machen, daß er im Grunde Trieb, Instinkt, Torheit, Grundlosigkeit ist. Das Leben soll geliebt werden, denn! Der Mensch soll sich und seinen Nächsten fördern, denn! Und wie alle diese Solls und Dens heißen und in Zukunft noch heißen mögen!“ Fröhl. Wissensch. S. 35.

² Fröhl. Wissensch. S. 36.

³ Fröhl. Wissensch. S. 142.

⁴ „Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns — mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein, sieh dich vor! Neben dir liegt der Ozean: Es

Losgebunden von der Sklaverei der Tradition, von der Macht des Instinkts, von der Fessel des Gefühls, von der Täuschung der Phantasie schwebt der Geist im Unendlichen und sieht Kunst, Metaphysik, Religion versinken. „Wir haben Gott getötet! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht!“

Doch was drängt uns auf diese Bahn anders als der Wille zur Wahrheit! Wer aber ist dieser unbedingte Wille zur Wahrheit? Ist es der Wille, sich nicht täuschen zu lassen? Ist es der Wille, nicht zu täuschen? Aber warum nicht täuschen, aber warum nicht sich täuschen lassen?

Etwa weil es unklug ist, sich täuschen zu lassen, so daß Wissenschaft eine lange Klugheit und Vorsicht wäre! Aber was wissen wir vom Charakter des Daseins, um entscheiden zu können, ob der größere Vorteil auf Seiten des unbedingt Mißtrauischen oder des unbedingt Zutraulichen ist? Falls aber beides nötig sein sollte, viel Zutrauen und viel Mißtrauen: Woher dürfte dann die Wissenschaft ihren unbedingten Glauben, ihre Ueberzeugung nehmen, auf dem sie ruht, daß Wahrheit wichtiger sei, als irgend ein anderes Ding, auch als jede andere Ueberzeugung? Also kann der Glaube an die Wissenschaft, der nun einmal unbestreitbar da ist, nicht aus einem solchen Nützlichkeitscalcul seinen Ursprung genommen haben, sondern vielmehr trotzdem, daß ihm die Unnützlichkeith und Gefährlichkeit des Willens zur Wahrheit, der „Wahrheit um jeden Preis“ fortwährend bewiesen wird. „Um jeden Preis,“ o, wir verstehen das gut genug, wenn wir erst einen Glauben nach dem andern auf diesem Altare dargebracht und abgeschlachtet haben — folglich bedeutet Wille zur Wahrheit nicht: ich will mich nicht täuschen lassen, sondern es bleibt keine Wahl „ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht“ — und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral.

Es ist kein Zweifel: der Wahrhaftige in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andere Welt als die des Lebens, der Natur und

ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, daß er unendlich ist, und daß es nichts Furchtbareres gibt als Unendlichkeit. O, des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfiges stößt! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre — und es gibt kein Land mehr!“ Fröhl. Wissensch. S. 162.

¹ Fröhl. Wissensch. S. 163.

Geschichte. Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinausgehe, nämlich, daß es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft beruht — daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetyphysiker auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat — daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist. Aber wie, wenn dies grade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge¹?

So sind wir dem Gegensatze verfallen „entweder schafft eure Verehrungen ab oder euch selbst! Das letztere wäre der Nihilismus, aber wäre nicht auch das erstere der — Nihilismus? Das ist unser Fragezeichen“.

Seit Pascal ist die ganze Gegensätzlichkeit von Wissen und Glauben und ihr untrennbarer Zusammenhang nicht tiefer erfaßt worden, als von diesem Denker des „Positivismus“. Und welcher Gegensatz des „freien Geistes“ zum Spencerschen Ideal der bürgerlichen Gesellschaft, die in Erfüllung der Gattungsideale, in Industrialismus und Demokratie, in Gleichheit und Freiheit das vollkommene Leben der Menschheit erlangt! Ist dies das durch den Gattungsinstinkt dem Menschen gesteckte Ziel, dann entflieht Prinz Vogel frei diesem Lande des Ideals.

Man fühlt: eine feine Linie führt von der ersten Entwicklungsperiode zur zweiten, verbindet den dionysischen und den intellektualistischen Individualismus: der Glaube an die Lebenüberwindende und Lebenbejahende Kraft der Persönlichkeit. Die Kraft der Persönlichkeit aber ruht nicht mehr in der Intuition, sondern in dem prometheischen Stolz und Willen zum Ich. Trägt dieser Wille aber auch über den Abgrund des Nihilismus? Ist die Erkenntnis des Menschlichen, der Welt der Kunst, Religion, Metaphysik als allzumenschliche Illusionen „fröhliche Wissenschaft“, „Morgenröte?“ oder — incipit tragoedia, Zarathustra! Jedenfalls ein Schreiten am äußersten Rande menschlichen Seins. Dies bestimmt die Höhenlage der Nietzscheschen Probleme.

III.

Der Wille zur Wahrheit hat Nietzsche in die Eiswüste der Erkenntnis geführt, die Erkenntnis auch führt ihn heraus in die Weite eines neuen Glaubens. Denn ist es wahr, daß Selbsterhaltung der Grundwille alles Lebenden ist? „In die Höhe will es sich bauen,

¹ Fröhl. Wissensch. S. 273 ff.

² Fröhl. Wissensch. S. 280.

mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: In weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten — darum braucht es Höhe! Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden¹.“ „Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Uebersch, ein Seil über einen Abgrund².“ „Der Uebersch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: Der Uebersch sei der Sinn der Erde³.“ „Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: Was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Uebergang und kein Untergang ist. Ich liebe die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden⁴.“ „Einen neuen Willen lehre ich die Menschen: Diesen Weg wollen, den blindlings der Mensch gegangen, und gut ihn heißen und nicht mehr von ihm beiseite schleichen, gleich den Kranken und Absterbenden⁵.“

Auf dem Boden der Entwicklungslehre gewinnt Nietzsche das neue Ideal, den neuen Glauben, die Lehre vom Uebersch. Kein Ideal aus mystischer Intuition von Hinterwelten, sondern in der Erkenntnis des Lebens begründet. Nicht Selbsterhaltung, Wille zum Dasein, Wille zum Leben ist das innerste Wesen des Lebens, sondern sein ständiges Höhersteigen, sich selbst Ueberwinden. So ist der verächtlichste Mensch, der der Lust des bloßen Daseins dient, dem Schmutz des Behagens lebt. An Glut und Kraft und Stolz des Opferwillens bekundet der Mensch seine höhere Bestimmung. Die Kraft aber, die ihn emporträgt über sich selbst, die seinen Wert bestimmt, ist sein Wille zur Macht. Nur im Kampf alles Lebenden steigt das Leben seinen höheren Zielen entgegen; nicht der Frieden, sondern der Krieg ist der Genius des Lebens. „Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren intelligiblen Charakter hin bestimmt und bezeichnet — wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts außerdem⁶.“

Dieser Wille zur Macht lebt in den kraftvollen Naturen, die nicht leben können, ohne zu herrschen. Ihr stolzer ungebrochener Wille kennt keinen Herrn, kein Gesetz, keinen Willen außerhalb des Ichs. Wohl lebt Ehrfurcht im Herrschenden, aber nur vor Seinesgleichen. Das „Pathos der Distanz“ aber trennt ihn von der Masse der Unterworfenen, der Unfreien, der Sklaven. Ihr gegenüber hat er keine

¹ Zarath. S. 147.

² Zarath. S. 16.

³ Zarath. S. 13.

⁴ Zarath. S. 16.

⁵ Zarath. S. 43.

⁶ Jens. v. Gut und Böse S. 58.

Pflichten, sie keine Rechte. Auf der Unfreiheit der Masse baut sich die Herrschaft der Mächtigen auf¹.

Schwer aber lastet die Herrschaft der Stolzen und Starken auf den Leibern und Seelen der Unterworfenen. Gut nennen sich die Herrschenden und schlecht die Verächtlichen, die Unterworfenen. Böse aber nennen diese ihre Bezwingen, ihre Bosheit, Macht, Gewalttat, Unterdrückung, und gut ist ihnen ihre Geduld, Schwäche, Sanftmut, Hilfsbereitschaft. So treten zwei Moral en, zwei Wertungen einander entgegen: gut und schlecht, und gut und böse. Was den Herrschenden „gut“ ist, gilt dem Unterworfenen „böse“, und das „gut“ der Unterworfenen nennen die Herrschenden „schlecht“. Weil der Schwache nicht weh tun kann, kehrt er seine Grausamkeit gegen sich selbst und martert sich mit der „Schuld, dem schlechten Gewissen“, dem „Vergehen“ gegen den „heiligen Gott“. Die Herrschenden kennen keine Schuld, kein „schlechtes Gewissen“, keine „Nächstenliebe“, keinen „Gott“².

Das jüdische Volk, das „Sklavenvolk der Erde“, hat in der Genialität seines Racheinstinkts, des Ressentiments die Moral der Schwachen, der Unterworfenen, der Herde entfaltet und im „Sklavenaufstand der Moral“ zur herrschenden gemacht. Rom wurde von Judäa besiegt, als die Kirche sich das imperium Romanum unterwarf. Seitdem verdarb die Moral der Nächstenliebe alle starken Instinkte, erschüttert die „Gleichheit vor Gott“ die Ungleichheit der Menschen. In der Renaissance schien das habtote Rom zu neuem Leben zu erwachen. Aber die Reformation erstickte es, wie das Frankreich des 16., des 17. Jahrhunderts in der Revolution, der Demokratie, dem Utilitarismus, der Gleichheit und Freiheit unterging. Napoleon war die letzte Erscheinung des Willens zur Macht, der Glücksfall des 19. Jahrhunderts, der spurlos wieder versank³.

Gibt es eine Rettung aus dieser Entartung der Menschheit? Nur wenn das Verderben erkannt wird, die Sklavenmoral entthront und die Moral der Herennatur, die neuen Werte die herrschenden werden. Dazu aber bedarf es der Menschen, die Umfang und Tiefe des Geistes haben und Stolz und Kühnheit, um das Leben zu werten, seinen Rang zu bestimmen. Der Tyrannen, Befehlshaber, Gesetzgeber, Philosophen, die die Ordnungssysteme der Herdenmoral ihrem Herrscherwillen unterwerfen und Bedingungen schaffen für die Züchtung ganzer aus sich lebender Menschen, des Uebermenschen⁴.

¹ Jens. v. Gut und Böse S. 239 ff.

² Geneal. d. Moral S. 299 ff.

³ Geneal. d. Moral S. 334.

⁴ Jens. v. Gut und Böse S. 187.

Schroff und hart ist dieser neue Glaube, die Einsamkeit eines granitnen Willens. Der freie Geist hat sich zur Erde zurückgefunden, er will nicht über dem Leben schweben, sondern dem Leben dienen. Mit hartem, klarem Blick aber dringt er zu seinem innersten Kern, und der ist nicht Liebe, Gott, sondern Wille zur Macht. Nach Größe des Lebens dürstet sein Wille, die Größe des Lebens ist die Größe der Macht, die Ewigkeit des Lebens die ewige Wiederkehr. Das ist der Ring der Ringe, der alles Seiende umfaßt. Ehern ist das Leben, überwinde es durch die eherne Härte deines Willens! Liebe es, denn es ist furchtbar und voller Gefahr, und der Mensch einsam wie im Hochgebirge, wo das Leben schweigt!

Das ist das psychologische und philosophische Problem im Typus Nietzsche-Zarathustra, wie „der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein tut, zu allem, wozu man früher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines Neinsagenden Geistes sein kann; wie der das Schwerste von Schicksal, ein Verhängnis von Aufgabe tragende Geist, trotzdem der leichteste und jenseitigste sein kann — Zarathustra ist ein Tänzer —; wie der, welcher die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den ‚abgründigsten Gedanken‘ gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkehr findet — vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein, das ungeheure unbegrenzte ‚Ja- und Amen-sagen‘. In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen. Aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal“.

Man fühlt, hier hat der stolzeste und kühnste Mensch seinen höchsten Gipfel erklommen. Unter ihm liegt alles, was der Menschheit heilig ist. Illusion ist ihre Wissenschaft, die Gesetz, Ordnung, Zusammenhang, Entwicklung in das Sein hineinsieht. Alles ist „ein perspektivischer Schein, dessen Herkunft in uns liegt, insofern wir eine engere, verkürzte, vereinfachte Welt fortwährend nötig haben“². Die Ideale der Nächstenliebe, Hilfsbereitschaft, Gerechtigkeit, sittliche Weltordnung, Gott sind falsche Küsten und Sicherheiten, Illusionen von den „Guten“ in den Abgrund des Seins hineingelogen. Nicht Wahrheit, sondern der Wille zur Macht der Schwachen und Degenerierten. „Die Existenzbedingung der Guten ist die Lüge: anders ausgedrückt, das Nichtsehenwollen um jeden Preis, wie im Grunde die Realität beschaffen ist, nämlich nicht derart, um jederzeit wohlwollende Instinkte herauszufordern, noch weniger derart,

¹ Ecce homo S. 96.

² Wille zur Macht I S. 153.

um sich ein Eingreifen von kurzichtigen, gutmütigen Händen gefallen zu lassen¹."

Die Ideale der Menschheit verurteilen das Dasein, indem sie es verneinen, denn das Dasein ist Wille zur Macht. Die Schwachen und Hilfsbedürftigen schufen sich an den Idealen eine Scheinwelt, die ihnen das Dasein erträglich machen sollte, Ideale des niedersinkenden Lebens. „Der radikale Nihilismus ist die Ueberzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins, wenn es sich um die höchsten Werte, die man anerkennt, handelt; hinzugerechnet die Einsicht, daß wir nicht das geringste Recht haben, ein Jenseits oder ein Ansich der Dinge anzusetzen, das „göttlich“, das leibhaftige Moral ist. Diese Einsicht ist eine Folge der großgezogenen „Wahrhaftigkeit“: somit selbst eine Folge des Glaubens an die Moral²."

Jede rein moralische Wertsetzung endet mit Nihilismus. Doch dieser Nihilismus ist zweideutig: Das moderne Europa kennt nur den Nihilismus der Müdigkeit, der Enttäuschung, der Selbstbetäubung. Aber es gibt auch einen Nihilismus, welcher angreift, einen *a k t i v e n N i h i l i s m u s*, der die Ursachen des Nihilismus erfaßt und überwindet. Der passive Nihilist fordert, daß das Dasein sinnvoll sei und findet es unbefriedigend, öde. Aber woher nimmt man diesen „Sinn“, dieses „Maß“? Vergnügen und Unlust, das Uebergewicht von Leid über Lust, oder das Umgekehrte, der Hedonismus, diese beiden Lehren sind schon Wegweiser zum Nihilismus, denn hier wird die Lust- oder Unlust-Empfindung als letzter Sinn gesetzt³. — Hingegen die wachsende Tapferkeit und Redlichkeit und das kühnere Mißtrauen des Menschen bejaht die Sinnlosigkeit des Daseins. Die Ursache des passiven Nihilismus ist die Müdigkeit der degenerierten Instinkte, die ihrer Illusionen müde geworden ist, an sie nicht mehr glauben kann und darf. Der produktive Nihilismus ist ein Zeichen von Stärke, von Kraft. Die Sinnlosigkeit des Daseins entfaltet die ganze Stärkes seines Willens, die ganze Macht seines Seins, seine unausschöpfliche Fruchtbarkeit. Er deckt die Immoralität der moralischen Werte auf, enthüllt ihren Willen zum Nichts, die Mittel

¹ Wille zur Macht I S. 119.

² Wille zur Macht I S. 145. „Alle Werte, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich damit entwertet haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen — alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlichen Herrschaftsgebilde und nur fälschlich projiziert in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die hyperbolische Naivität des Menschen, sich selbst als Sinn- und Wertmaß der Dinge anzusetzen.“ Wille zur Macht I S. 151.

³ Wille zur Macht I S. 164.

der Schwachen, um sich oben zu erhalten, „Menschlichkeit“, „Institutionen“ geworden. Der produktive Nihilismus stellt die Natur wieder her und gibt ihr den Sinn — des Seins.

„Schild der Notwendigkeit!
Höchstes Gestirn des Seins!
— das kein Wunsch erreicht,
das kein Nein befleckt,
ewiges Ja des Seins,
ewig bin ich dein Ja:
denn ich liebe dich, o Ewigkeit! —¹

IV.

Nie wurde härter und rücksichtsloser von der Wirklichkeit jeder Schleier entfernt, der ihre Furchtbarkeit verhüllt, als von diesem Denker, der es wagt, auf dem Grunde einer solchen Naturerkenntnis eine Ethik zu errichten, die es dem Menschen zur Pflicht macht, secundum naturam zu leben, ja in heroischer Unerschrockenheit des Willens diese Natur zu lieben. Das ist kühnerer Spinozismus, denn die natura naturans Nietzsches ist nicht Gott, sondern — Wille zur Macht — und gleichwohl Amor naturae! Ein Stoizismus der Gesinnung, der aber zugleich die Vernunft der Wirklichkeit negiert, eine mystische Liebe des Seins mit schroffer Verachtung der religiösen Illusionen. Und dies kraft der Wahrheit einer Ressentiment-freien Erkenntnis!

Wenn dem so wäre, wäre alles, was die Menschheit Kultur genannt hat, gründlich vernichtet; ihre Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion ein Sklavenaufstand feiger Instinkte, der seinen Ausgang genommen in dem jüdischen Sklavenvolk. Wir erkennen, hier handelt es sich um Sein oder Nichtsein des Judentums und aller auf ihm ruhenden Menschheitskultur. Die weltgeschichtliche Bedeutung des Judentums ist nie tiefer erfaßt worden als von diesem seinem größten Gegner. Gott oder Wille zur Macht: in diesem Gegensatz ist die Zukunft der Menschheit beschlossen.

Was ist die Grundlage der Lehre des Willens zur Macht? Die These, daß es keine Erkenntnis, kein Gefühl, keinen Willen gibt, der nicht Auswirkung des Willens zur Macht wäre. Die englische Ethik behauptete, daß es keinen unegoistischen Willen gebe, sondern alles Denken, Fühlen, Wollen in der Selbstbehauptung, im Willen zum Dasein seine „ratio“ essendi habe. Das, was wir Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion nennen, sind Vorstellungen und Verhaltens-

¹ Ruhm und Ewigkeit W. W. Bd. XV S. 500.

weisen, die sich als nützlich für die Erhaltung der in menschlicher Gemeinschaft lebenden Individuen erwiesen haben. Wir nennen sie wahr und gut, nicht nützlich, nur weil wir ihre soziale Funktion, der Erhaltung der menschlichen Gattung zu dienen, aus dem Bewußtsein verloren haben. Nichtsdestoweniger ist Nützlichkeit der Grund ihrer Geltung.

Nietzsche bestreitet nicht den egoistischen Ursprung der kulturellen Werte, wohl aber ihre allgemeine Nützlichkeit und damit die einzige ihnen zukommende Geltung. Jene „kulturellen“ Werte dienen nicht der Erhaltung der menschlichen Gattung, sondern ihrer schwächsten und minderwertigsten Exemplare. Denn nicht Wille zum Dasein ist der Kern alles Lebens, sondern Wille zur Macht. Alles Lebendige kämpft nicht um sein Dasein, sondern um Ausbreitung seiner Macht, „greift soweit mit seiner Kraft, als es kann, und unterwirft sich das Schwächere¹“. Nur weil das Stärkste das Seltenste ist, aber auch das Gefährlichste, rotten sich die vielen Schwachen gegen die große Gefahr zusammen. Die kulturellen Werte sind der Wille zur Macht der Herde zur Ueberwältigung des Großen, Umkehrung der wahren Rangordnung des Lebendigen, Decadence, Sklavenaufstand.

Angenommen, daß dem so wäre, ist die Erkenntnis des Willens zur Macht als Kern des Lebens Wahrheit oder selbst „perspektivische“ Erkenntnis, Diktat des Willens zur Macht? Wenn letzteres, so gibt es keine Diskussion, so ist die Lehre vom Willen zur Macht keine Theorie, sondern ein Schlachtruf, vielleicht eine Lehre, „um züchtend zu wirken: stärkend für die Starken, lähmend und zerbrechend für die Weltmüden²“. Wenn alle unsere Begriffe perspektivisch sind, so auch der Begriff des Willens zur Macht; wenn es keine Erkenntnis gibt, die diesen Namen verdient, so ist auch die Erkenntnis der Wirklichkeit als Wille zur Macht keine Erkenntnis, sondern Wille des Befehlshabers, des Philosophen.

Doch gibt es Erkenntnis. Denn die Erkenntnis der kulturellen Werte als Herdenmoral ist Erkenntnis des intellektuellen Gewissens. Der Glaube an die Wahrheit ist die Grundlage auch des Glaubens an die Wahrheit der Herrenmoral. Oder alles wird Spiel: ein Vielleicht, ein Chaos. Die Wahrheit der Utilitätsmoral bekämpft Nietzsche als flach, unwahr, pöbelhaft. Wir stimmen ihm zu, daß der sittliche Wille, daß Wahrheit, Liebe, Heiligkeit nicht Nützlichkeitswerte sind. Warum aber sollen wir glauben, daß sie Herden-

¹ Wille zur Macht III § 769.

² Wille zur Macht IV § 862.

werte sind? Und ist es nicht für die Geltung des Wertes gleichgültig, wieviel oder wenig sich zu ihm erheben! Warum sind also unsere Werte nicht die wahren Werte?

So ruht alles auf der Wahrheit der Nietzscheschen These, daß die Lehre vom Willen zur Macht die Erkenntnis der Wirklichkeit ist. Dann aber muß die Lehre ihre Gründe aufweisen. Sie bestreitet, daß im Menschen ein anderer Wille als der zur Macht wirksam sei, da der Mensch ein Teil der Natur und in ihr alles Wille zur Macht sei. Ist aber die Natur Wille zur Macht? Wir erkennen, daß eine solche Erkenntnis weit über die „Beobachtung“ aller Naturwissenschaft hinausgeht, Metaphysik ist. Alle naturwissenschaftliche Erkenntnis kann nur die raum-zeitlichen Zusammenhänge der Erscheinungen feststellen und in Gesetzen bestimmen, dringt aber nicht zu einem Willen in den Erscheinungen vor. So wenig Schopenhauers „Wille zum Leben“ ist Nietzsches „Wille zur Macht“ positive Erkenntnis, sondern, wie Schopenhauer es ausgesprochen hat, Intuition.

Wir sind weit davon entfernt, in dem intuitiven Charakter dieser Erkenntnis einen Nachteil zu erblicken. Jede Erkenntnis ruht auf irrationalem Grunde, und umsomehr, je bedeutsamer sie ist. Darum aber ist noch nicht jede Intuition wahr. Für die Wahrheit der Intuitionen gibt es keine Wage, und doch herrscht keine Anarchie: dies ein Zeichen für die Objektivität der Wahrheit und die Fähigkeit des Menschen, sich zu ihr zu erheben. Wird dies bestritten, so ist wieder alles Chaos.

Ist nun die Natur Wille zur Macht? Ist nicht vielmehr die Natur verschieden in der anorganischen Natur, in der organischen Natur, im Menschen und seiner Geschichte! Nicht vielmehr ein Fortschritt von der Unfreiheit des Daseins zur Freiheit schöpferischer Entwicklung! Nietzsche behauptet, daß das Judentum geirrt habe, wenn es in Wahrheit, Sittlichkeit, Heiligkeit die höchsten Werte der Menschheit, den Abglanz des Ewigen erkennt; denn der Mensch sei ein Teil der Natur, demnach vom Willen zur Macht beherrscht. Wenn aber, wie es die Ueberzeugung des Judentums ist, erst im Menschen die Schöpfung vollkommen wurde und ihr tiefstes Wesen enthüllt, ist dann nicht vielmehr der Mensch der Schlüssel der Natur, die Freiheit der Grund der Welt, — Wahrheit, Liebe und Heiligkeit, die höchsten Ideale —, auch der göttliche Quell der Wirklichkeit? Auch Nietzsche erschließt die Natur vom Wesen des Menschen. Nur weil er an der Wahrheit und Tiefe des im Menschen lebenden Willens zur Wahrheit und zur Güte verzweifelt, faßt er den Menschen und so auch die Natur als Willen

zur Macht, wird der „freie Geist“ der Verkünder des „Uebermenschen“.

Doch bedeutet der Wille zur Macht für Nietzsche nicht ein Mittel des Hedonismus, der größeren Summe von Lust, deren sich das Individuum bemächtigt. Glück, geschweige Lust, ist für Nietzsche nie die Bestimmung des Menschen gewesen: Sondern es soll der Wille zur Macht des Ausleseprinzips der organischen Natur sein, das ihre Höherentwicklung vom niedrigsten Lebewesen bis hin zum Menschen und darüber hinaus zum Uebermenschen bestimmt. Das Prinzip der Macht aber ist nicht im Stande, eine Rangordnung unter den Wesen zu begründen, es sei denn, daß der ästhetische Wert der Naturgewalt willkürlich als ethischer Wert bezeichnet wird. So hebt notwendigerweise die naturalistische Ethik jeden Unterschied zwischen Mensch und Tier auf und muß die „Bestie“ als höchsten Wert bezeichnen.

Der Entwicklungsgedanke war es, der Nietzsche aus der Bahn der Anerkennung der apriorischen Ethik warf, der von der Basis des Darwinismus aus ihn gegen die intuitive Ethik Stellung nehmen ließ. Wenn der Mensch als Teil der Natur ihren Entwicklungsgesetzen untersteht, so scheint es notwendig, auch das sittliche Bewußtsein des Menschen als Produkt dieser Entwicklung zu erklären. Darwin faßte darum das sittliche Bewußtsein als den bereits im Tierreich wirksamen sozialen Instinkt, der der Erhaltung der Gattung nützlich ist und darum im Kampfe ums Dasein zu seiner Stärke gezüchtet wurde. Der Mensch wird sich seiner Verfehlungen gegen den sozialen Instinkt bewußt, und dies ist der Inhalt seines sittlichen Bewußtseins. Nietzsche sieht in der bloßen Erhaltung der Gattung keinen Wert und vermag darum den sozialen Instinkt nicht als höchsten Trieb des Menschen anzuerkennen. Der soziale Instinkt schafft die Herdenmoral, die alle Wertunterschiede innerhalb der Gattung nivelliert. Dagegen erhebt sein Individualismus, das Bewußtsein der Unvergleichlichkeit der Persönlichkeit, diese sein Leben in allen Krisen seiner Entwicklung tiefst erfüllende Ueberzeugung Einspruch und treibt ihn zur Negation aller Werte außer dem Willen zur Macht. Auch wir vermögen die darwinistische Ethik nicht anzuerkennen. Auch für uns ist das sittliche Bewußtsein nicht mit dem sozialen Instinkt identisch. Denn Sittlichkeit erstrebt nie die bloße Erhaltung der menschlichen Gattung, sondern bestimmter Qualitäten der Menschheit, die ihren Rang bestimmen. Nietzsche stimmt Darwin darin bei, daß Liebe und Gerechtigkeit nur Nützlichkeitswerte sind, die der Erhaltung der menschlichen Gattung dienen, und lehnt sie darum ab. Das Judentum sieht in Liebe und

Gerechtigkeit nicht Mittel zur Erhaltung des Lebens, sondern die höchsten Ziele des Menschenlebens selbst. So verschieden die Menschen diesen Zielen gegenüber sich verhalten, so verschieden ist ihr Wert. Nach der Reinheit und Stärke des sittlichen Willens und Tuns bemißt sich der Wert des Menschen.

Die Fähigkeit solche Ziele zu ergreifen, unterscheidet den Menschen vom Tier. Keine Entwicklungstheorie vermag das Hervorberechnen neuer Fähigkeiten im Menschen zu negieren, ohne den Tatsachen zu widersprechen. Der Darwinismus, der schon in der Anerkennung des Selbsterhaltungstriebes als Naturkraft die Grenzen einer mechanischen Naturerklärung überschreitet, vermag diesen im Menschen hervorberechnenden schöpferischen Kräften nicht gerecht zu werden. Dies ist ein Mangel der Theorie, dem zu Liebe nicht die Wirklichkeit vergewaltigt werden darf¹. Auch wir erkennen die Tatsache der Entwicklung des Lebens an, aber die Entwicklungslehre muß der Tatsache schöpferischer Entwicklung Raum geben. Der Versuch der englischen Ethik, das sittliche Bewußtsein als Umformung des Egoismus zu erklären, darf als mißlungen bezeichnet werden. Sieghaft behauptet das sittliche Bewußtsein seine Unableitbarkeit aus egoistischen Trieben, so gewiß Liebe und Gerechtigkeit nicht ein bloß klügerer Egoismus sind².

Weil aber jeder Mensch des sittlichen Bewußtseins fähig ist, sind alle Menschen Kinder Gottes. Die sittliche Rangordnung zwischen den Menschen hat die sittliche Fähigkeit aller Menschen zur Voraussetzung. Mit der Ehrfurcht vor Gott verbindet das Judentum die Ehrfurcht vor uns und allen Menschen. Nicht weil wir vollkommen sind, sondern weil wir vollkommen werden sollen. Die Höhe des Ziels schafft eine Gleichheit des Strebens, ohne die Ungleichheit der Strebenden zu verleugnen. „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige, euer Gott³.“ In der Einheit des Gottesreiches sind alle Unterschiede der Menschen bewahrt und behoben, sind die Führer die Sterne, die die Menge zur Gerechtigkeit, zur Nähe Gottes leiten.

Mit der Wahrheit der sittlichen Intuition ist die Wahrheit der religiösen Intuition innig verknüpft, richtiger die sittliche Intuition ist ein Teil der religiösen Erkenntnis. Weil wir die Welt im Lichte Gottes sehen, hat sie Sinn und Ziel, unser Leben Höhe

¹ Vgl. des Vf.s „Mechanismus und Idealismus“, Jahresber. des jüd.-theol. Sem. 1919.

² Der Apriorismus des sittlichen Bewußtseins ist natürlich nicht identisch mit einem Apriorismus des Inhalts des sittlichen Bewußtseins.

³ Lev 19².

und Wert. Es ist die Größe Nietzsches, daß er die Abhängigkeit der sittlichen Wahrheit von der religiösen Erkenntnis erfaßt hat: Ohne Gott ist die Welt ein Chaos¹. Als Nietzsche an Gott nicht mehr glauben konnte, stellte er fest, daß die Welt ein Chaos sei.

Die Lehre vom Willen zur Macht als Kern der Welt ist, wie Nietzsche sagt, Nihilismus, Verneinung der Werte aus Verzweiflung an ihrer Wahrheit. Die Wahrheit der Werte aber ist nicht identisch mit ihrem Wirklichsein. Ideale sind keine Elemente der Natur, sondern Ziele, zu denen die menschliche Natur sich erhebt, kraft der in ihr waltenden göttlichen Kräfte. Der Glaube an ihr Wirklichwerden ist nicht der Glaube an ihr Wirklichsein. Eine naturalistische Ethik macht aus Idealen Wirklichkeiten und findet dann in der Wirklichkeit keinen Raum für die Ideale. Nietzsche verfälscht die Ideale zum Begehren der Masse und bestreitet alsdann ihren idealen Charakter.

Der Positivismus ist so wenig wie der Historismus fähig, Ideale zu erzeugen, denn er nivelliert alles auf eine Fläche des Seins. Nietzsches Naturlehre der Rangordnung der Werte als Morphologie des Willens zur Macht negiert den Rang des Menschen zu Gunsten des monistischen Willens zur Macht, der alle Wesen erfüllt. Nietzsches Ethik ist in Wirklichkeit aktiver Nihilismus und Nietzsche das gewaltigste Opfer des Naturalismus. Hier ist der kühnste und heroischste Wille vom Naturalismus um alle Ziele des Willens gebracht: aktiver Nihilismus ist der Wille zur Macht.

Es ist wahr, daß das aus ägyptischer Sklaverei befreite Volk sich zur Höhe der Gotteserkenntnis erhoben hat, und daß der Auszug aus Aegypten das grundlegende Ereignis unserer religiösen Entwicklung geworden ist. Nicht aber als Sklaven, sondern als freies Volk stand Israel am Sinai. Die Gabe des Leids ward uns zur Gabe der Prophetie: nicht Sklaverei, Freiheit in Gott ist die Bestimmung des Menschen. „Nicht durch Macht und nicht durch Kraft, sondern durch meinen Geist, spricht Gott².“ Dies ist das Wesen jüdischer Frömmigkeit, die Stimme Jakobs, die Stimme der Prophetie.

¹ Siehe oben S. 104.

² Sech 4_c.

Mose am Dornbusch.

Die beiden Hauptbeweisstellen der Quellenscheidung im Pentateuch,
Ex 3 und 6, aufs Neue exegetisch geprüft

von B J a c o b in Dortmund.

(Fortsetzung)

Demgemäß ist es sprachlich unmöglich, daß die Frage der Israeliten **מה שמו** besagen könne: wie heißt der Gott? Wir kennen seinen Namen noch nicht, sondern es wird gerade im Gegenteil die Kenntnis des Namens Iahve bei den Israeliten noch vor dieser Frage vorausgesetzt. —

Wollen wir indessen den beiden Worten auf den letzten Grund kommen, so müssen wir weiter ausholen und tiefer graben.

Wie sich von selbst versteht, ist **שם** zunächst das nomen proprium, mit dem jemand genannt und gerufen wird, auch wenn der Name von vornherein die Person nicht beschreiben konnte, sondern lediglich ein zu ihrer Individualisierung und Unterscheidung gewähltes Wort war. Aber die durch die Entwicklung der Persönlichkeit und ihre Beziehungen zur Außenwelt, ihre Taten und Erlebnisse ihr zuwachsenden Eigenschaften und Merkmale bereichern die an dem Namen haftende oder durch ihn begrenzte Vorstellung von ihr und verbinden ihn mit bestimmten Urteilen, Gefühlen, Erwartungen und Forderungen, die nun mit dem Aussprechen des Namens gleichzeitig aufgerufen werden. Der Name wird das sprachliche Subjekt für alle der Person geltenden Prädikate. Der Name vergegenwärtigt, was man von der Person weiß, denkt und spricht. So wird Name = R u f. Er verbreitet sich mit den Menschen, die hinausgehen und von der Person mit Nennung ihres Namens reden und erzählen. So „wandert“¹ der Name und „geht hinaus“². Der Mensch „macht“ sich durch seine Taten oder Gott verschafft ihm durch seinen Beistand einen Namen³, er ist ein Mann von Namen⁴, er hat einen Namen⁵ in größerem oder kleinerem Kreise, sein Name „ist“⁶ genannt in allen Völkern, er duftet weithin gleich dem Oel⁷, **לשם** sein ist gleich „berühmt“⁸ sein. Ein solcher Name „gilt viel“ und ist „wertvoll“⁹.

¹ הלך II Chr. 26₈.

² יצא Dt 22₁₄, 19, Ez 16₁₄, I Chr 14₁₇, II 26₁₅.

³ עשה שם II S 8₁₇, 7₉ (= I Chr 17₉).

⁴ Gen 6₄, Nu 16₂, Rut 4₄₁, I Chr 12₃.

⁵ לו שם II S 23₁₈, 23 (= I Chr 11_{23f.}), Ez 23₁, Hiob 18₁₇.

⁶ היה בכל הגוים I K 5₁₁.

⁷ HI 1₃, Koh 7₁.

⁸ Jes 55₁₃, Jer 33₉, Ez 34₂₉, 39₁₃ — Dt 26₁₉, Jer 13₁, Zeph 3_{19f.}, I Chr 22₅.

⁹ יקר I S 18₃, בחר: Spr 22₁.

Weil „der Name“ gleichbedeutend mit günstiger Beurteilung ist, möchte man ihn noch nach dem Tode in diesem Sinne genannt wissen. Dies ist nicht der primitive Glaube an eine Sonderexistenz des Namens als einer Hypostase und eine Form des Seelenkultus, sondern eine psychologisch unanfechtbare Empfindung. Wie es den Menschen froh und stolz macht, zu wissen, daß man in seiner Abwesenheit gut von ihm redet oder es ihn verstimmt und kränkt, wenn man schlecht von ihm redet, so nimmt sein Empfinden die Zeit nach dem Tode und die die Nennung seines Namens begleitenden Reden der Menschen voraus, und das Unbehagen über eine üble Nachrede ist um so stärker, als er sich dagegen ohnmächtig weiß und, tot und stumm, nicht wie der lebend Abwesende unter die Menschen treten und ihnen widersprechen kann. Gleichgültig aber dagegen, wie man nach dem Tode von mir sprechen wird, macht nicht die Reflexion, daß nach dem Tode alles aus sei, sondern die Verachtung der Gesellschaft und ihres Urteils, mit denen man, des Lebens satt, nach dem Tode fertig ist. Die Begierde nach Nachruhm hat nicht eine dogmatische, sondern eine psychologische Wurzel. Daher sucht man seinen Namen mit überlebenden Personen und Dingen zu verknüpfen¹, auf daß er Bestand habe². So tritt er in Parallele mit der Nachkommenschaft³, zumal wenn zum Eigennamen auch die Bezeichnung als Sohn des . . . gehörte, daher eine im ganzen Altertum z. B. bei Aegyptern, Babyloniern und Assyern gewöhnliche Verbindung „Same und Name“. Der Name besteht⁴ ewiglich⁵. Auf der anderen Seite wird es als ein Fluch empfunden, wenn des Namens nicht mehr gedacht werden sollte⁶, wenn er vernichtet, ausgelöscht, ausgerottet, vertilgt wird⁷, verloren geht, verwittert und mit der Finsternis des Vergessens bedeckt wird⁸.

¹ הזכיר II S 18₁₈, קרא על Gen 48₈, Dt 25₇, II S 12₂₈.

² הקים Dt 25₇, Rut 4₁, שם ושארית II S 14₇, Jes 14₂₂, cfr. 66₂₂.

⁴ Jes 66₂₂. ⁵ שם עולם Jes 56₅, ψ 72₁₇.

⁶ לא יזכר Jer 11₉, ψ 83₅, cfr. Hos 2₁₉, Sach 13₂.

⁷ ירע Nu 27₄ — מהה Dt 9₁₄, 25₆, 29₁₉, II K 14₂₇, ψ 9₆, 109₁₃ — כרת Jos 7₉, Jes 48₁₉, 56₅, Sach 13₂, Rut 4₁₉ — השמיד I S 24₂₂, Jes 48₁₉.

⁸ אבד Dt 7₂₄, 12₃, ψ 41₆ — רקב Spr 10₇ — כסה Koh 6₄. Alle diese Verba gehen von der Vorstellung des geschriebenen Namens aus. Lehrreich ist auch das im Nachbiblischen vorkommende Verbum שקע vom Namen, z. B. Toss. Meg III₁₃ = Ar. 6b: wenn ein Heide einen Leuchter für eine Synagoge stiftet, so darf man darüber nicht anderweitig verfügen עד שלא נשחקט vom Namen, z. B. Toss. Meg III₁₃ = Ar. 6b: wenn ein Heide einen Leuchter für eine Synagoge stiftet, so darf man darüber nicht anderweitig verfügen עד שלא נשחקט שקע. שם heißt verlöschen — vom Feuer, das allmähliche Zusammensinken, Verglimmen, Erbleichen, Untertauchen, s. bes. Nu 11₂. Der Name ist etwas an einem Dinge gleichsam Sichtbares, Leuchtendes (cfr. j. Ber 2d שנתיה מנו שנתיה), er ist seine unsichtbare Inschrift. So ist vielleicht קרא שם על zu erklären, vgl. auch Dt 28₁₇.

Auch ohne Beiwort ist unter שם stets ein guter und rühmlicher Name zu verstehen, sodaß שם טוב überhaupt nicht vorkommt¹. Aber auch שם רע ist sehr selten². Der Name einer gleichgültigen Persönlichkeit gerät von selber in Vergessenheit und einen verhaßten Namen straft die vornehme Abneigung gegen Schimpfen und Fluchen lieber durch Verschweigen³.

Ueberhaupt schwindet alle angebliche Besonderheit in dem hebräischen Gebrauch des Namens, wenn man sich an ein allgemein menschliches Verhalten erinnert: wie der Name alles die Person Auszeichnende vergegenwärtigt, so kann man, sei es, weil man nicht über die Sprache gebietet oder die Sprache einem zu arm ist, in den Namen nur durch die Kraft des Gefühls, mit der man ihn ausspricht, eine ganze Welt von Empfindungen: Ehrfurcht, Liebe, Zärtlichkeit, Sehnsucht, kurz die ganze Seele legen. Der bloße Name wird zum Hymnus. Er ist der höchste Superlativ. Von ergreifender Lebenswahrheit ist daher die Steigerung Gen 22₂ „nimm doch deinen Sohn — deinen Einen — den du lieb hast — — den I s a a k“ oder 37₃₃ „der Rock meines Sohnes! . . zerrissen, zerrissen ist J o s e p h“! (Vgl. auch 2 S 19₁ mein Sohn A b s a l o m, mein Sohn, mein Sohn A b s a l o m — A b s a l o m, mein Sohn, mein Sohn! = mein Absalom, was man im Hebräischen nicht bilden kann).

Hieraus ist leicht zu verstehen, daß שם mit einer Reihe von Bezeichnungen für Ruhm und Ehre oder Eigenschaften und Taten, welche Ruhm und Ehre bringen, synonym wird. Von diesen שם nahestehenden Ausdrücken verdient besondere Beachtung das Wort הלה. Das Wort שם ist im Hebräischen nicht bildsam. Es ist ein urtümliches Nomen, von dem es weder einen Verbalstamm, noch irgend eine abgeleitete Form wie in den andern Dialekten gibt. Um so reicher ist der Stamm הלל. Er hat schon früh das Uebergewicht über die verwandten Ausdrücke gewonnen und ist das prägnante Wort für loben und rühmen, für eine die Tugenden und Vorzüge bewundernd und begeistert hervorhebende, rühmende, preisende, laut verherrlichende Rede vor andern. Ein solcher Vorzug ist z. B. S c h ö n h e i t. Wenn es Gen 12₁₄ nach den Worten Abrams an Sarai (v. 11) „ich weiß, daß du schön von Ansehen (יפת מראה) bist“ weiterhin heißt: und die Fürsten sahen sie אלה פרעה, dies aber die einzige Stelle im Pentateuch ist, wo das Verbum vorkommt, so erkennt man daran den prägnanten und technischen Ausdruck der gehobenen Sprache für den begeisterten Lobpreis, und es liegt vielleicht darin ein leiser Spott über die

¹ Nur I K 1₄₇ הטיב שם.

² Dt 22₁₄. 19. Neh 6₁₃.

³ z. B. Sir 47₂₃.

beflissenen Höflinge, die vor diesem allerschönsten Weibe in serviler Fürsorge für den Pharao zu Schwärmern und Dichtern werden („das wäre etwas für Maj.!“); das eine Wort ist ein Gemälde. 2 S 14₂₅: und wie Absalom war kein Mann so schön (יפה) in ganz Israel להלל מאוד. Vgl. Spr 31₂₃₋₃₀ f., ψ 78₆₃, HL 6₉, Spr 12₈.

So kann התהלל „sich (mit Recht oder Unrecht) rühmen oder prahlen“ in Sätzen erscheinen, deren sprichwortartiges Gepräge („es rühme sich nicht, wer . . .“¹) deutlich durchblickt. Der Stolz und das Rühmen der Leute ist z. B. ihr Vaterland, die Hauptstadt, ihre Größe, ihre Bedeutung, ihre Sehenswürdigkeiten². Besonders die תהלה des Landes ist ein ausgebildetes uraltes Thema³.

Aber die freudigste und eifrigste Berühmung ist Gott, wie er sich in Natur und Geschichte offenbart und erkannt wird. Denn auch die persönlichen und nationalen Erlebnisse werden als Taten Gottes begriffen und bekannt. In diesem Sinne fließt durch

¹ I K 20₁₁, Jer 9₂₂f., 49₄, Spr 20₁₄, 25₁₄, 27₁ u. a.

² Jer 48₂ (cfr. Nu 21₂₇), 49₂₅, 51₄₁, Ez 26₁₇, vgl. ψ 48₂ff.

³ Die Hauptstelle dafür ist Dt 8₇ff., vom Talmud mit Recht der שבת הארץ genannt. Er klingt an vielen Stellen, häufig in poetischen Umschreibungen, wieder. Am bemerkenswertesten ist, daß er als Zitat im Munde eines Ausländers, des Rabsake II K 18₃₂ (vgl. besonders das liederartige . . . ארץ . . . ארץ) erscheint. Dieser הארץ שבת läßt sich aber als noch viel älter denn Mose nachweisen. Wir lesen ihn nämlich ganz ähnlich in dem zur Zeit Sesostri I (1980—1935) spielenden wie man annimmt um 1780 geschriebenen Romans des Sinuhe (Ranke bei Greßmann, Texte u. Bilder p. 213): „Es war ein schönes Land, mit Namen Jaa, Feigen gab es darin und Weintrauben und mehr Wein als Wasser, sein Honig war reichlich und zahlreich sein Oel und alle Arten von Früchten an seinen Bäumen. Weizen gab es darin und Gerste und allerlei Herden ohne Zahl.“ Also schon Jahrhunderte vor der israelitischen Zeit war dies der traditionelle und im Auslande bekannte Lobpreis des Landes Palästina. Es muß Lieder gegeben haben, in denen die „Vorzüge des Landes“ besungen wurden. Dafür sehe ich einen untrüglichen Beweis in Gen 43₁₁ קנה מזמרה הארץ, was nur heißen kann: von dem, womit das Land besungen wird. Die Vorzüge eines Landes bestehen aber für das natürliche, realistische Empfinden zuerst in seinen Produkten:

Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen,

Im dunklen Laub die Goldorangen glühen?

und so überall in der Welt. Ein Land ist berühmt und wird gepriesen wegen seiner Früchte. ארץ טובה ist nicht ein schönes Land im ästhetischen Sinne landschaftlicher Reize, sondern ein Land, worin es etwas Gutes gibt. Dieses heißt dann טוב הארץ (zu unterscheiden von מיטב הארץ). Andere Titel des Landes sind א' המרה Land der Lust, ארץ צבי Land der Zibeth, ארץ צבי ארץ צבי Land der Zibeth. Als ein Grundschema für Aufzählungen ist die Dreiheit ארץ צבי ארץ צבי anzusehen. Für die phantastischen Ausschmückungen der Haggada, zu denen vielfach Vorstellungen von Paradies und Schlaraffenland die Farben liefern, s. z. B. Sifre II 37ff.

dieses Wort einer der mächtigsten Ströme des religiösen Lebens und der Gottesverehrung, den zu verfolgen einen nicht geringen Teil der Geschichte und Entwicklung sowohl der religiös-nationalen Rede und Dichtung als des Gebetes und der Liturgie bedeutet. Denn beten heißt zum größeren Teil Gott loben¹. Nicht nur sind die Worte הָלַל und הִלְלוּיָהּ Termini der Liturgie geworden, ein großer Teil des Psalters (der übrigens gleichfalls davon seinen Namen תְּהַלִּים hat) ist nur als Ausgestaltung der Th'hilla nach traditionellen Themen und kunstmäßigen Formen zu verstehen, und auch der prophetischen Rede ist sie nicht fremd. So läßt sich z. B. bis in die ältesten Zeiten die Regel nachweisen, dem Bittgebet einen Lobpreis Gottes vorausgehen zu lassen², wie er denn auch sonst die Einleitung zu bilden hat³.

Die elementaren Anlässe der Th'hilla sind die Ernte und die Rettung aus Not, und die Gelegenheit, bei der sie angestimmt wird, ist die Mahlzeit⁴, das Ernte-, Dank- und Opferfest. Hierbei erzählt man die Th'hilla Gottes, d. h. seine Taten⁵.

Der Inhalt der Th'hilla sind also die Taten Gottes⁶, das allgemeinste Wort dafür ist עֲשָׂה und das allgemeinste Objekt גְּדוּלוֹת⁷, daneben פְּלֹאוֹת, פְּלִאוֹת⁸ und andere Synonyma.

¹ Im Nachbiblischen tritt an Stelle von הָלַל und תְּהַלֵּהּ das schon im späteren Hebräisch öfter erscheinende שָׁבַח mit Ableitungen (שָׁבַח oder שָׁבַח, Vorzug, Vortrefflichkeit, הִשְׁבִּיחַ besser werden und machen.)

² Eine Geschichte des jüdischen Gottesdienstes verschließt sich die Erkenntnis der Ursprünge und Anfänge, wenn sie Einrichtungen und Grundsätze erst von ihrer Beschreibung und Formulierung datiert, z. B. von den Nachrichten der Chronik und des Talmuds. Wenn z. B. Ber 32a erst ein Lehrer des dritten nachchristlichen Jahrhunderts (R. Simlai) den Grundsatz ausspricht: לְטוֹלַם יִסְדֵּר אָרַם שְׁנָחוּ שֶׁל מְקוֹם וְאַחַר כֵּךְ יִתְפַּלֵּל (ישאל צרכיו) vgl. Sifre II 343) und dafür Dt 3₂₄f. zitiert, so ist dies nicht eine haggadische Anlehnung für ein von ihm ersonnenes Prinzip, sondern ein tatsächlicher Beweis, daß die Sache mindestens so alt wie Mose ist.

³ So² z. B. im Liede der Debora Ri 5 und selbst in ihm wird die Erzählung von Gottes Taten als ein altes Thema erwähnt (v. 11 שָׁם יִתְנוּ צְדָקוֹת יי').

⁴ Lev 19₂₄, Jes 62₉, Joel 2₂₆, cfr. Ri 16₂₄.

⁵ סִפְר הַדְּבָרִים Jes 63₇, הַשְּׁמִיעַ פְּ 66₈, 106₂; besonders sind es die Verba סִפְר הַדְּבָרִים, die mit einander konkurrieren תְּהַלֵּהּ Jes 42₁₂, פְּ 51₁₇, סִפְר ת' Jes 43₂₁, פְּ 9₁₅, 78₄, 79₁₃, 102₂₂, noch häufiger mit synonymen Objekten: הַדְּבָרִים Ex 13₈, Dt 26₃, 32₇, Jes 45₂₁, 48₂, 57₁₂, פְּ 22₃₂, 64₁₀, 71₁₇^f, 75₁₆, 92₃, 16₁₁₄, 145₄, סִפְר Ri 6₁₃ פְּ 22₃₁, 26₇, 40₆, 44₂, 50₁₆, 73₂₈, 75₂, 78₃, 4₆, 88₁₂, 107₂₂.

⁶ Die מַעֲשֵׂי יי' Ex 34₁₀ (Ri 6₁₃) — פְּ 66₃, 92₈, 104₂₄, 107₂₄, 111₂, 118₁₇.

⁷ Dt 10₂₁, 11₇, Ri 2₇, II S 7₂₁, פְּ 71₁₉, 92₆, 106₂₁, 126₃, Hiob 5₉^f, 9₁, 37₆, Neh 9₁₇, I Chr 17₁₉.

⁸ Ex 3₂₀, 15₁₁, 34₁₀, Jes 25₁, פְּ 72₁₈, 77₁₅, 78₄, 98₁, 105₁, 111₄, 118₂₃, 136₆, 139₁₄, Hiob 9₁₀.

Die einfachste Aussage der Th'hilla und der Kern für jede Erweiterung war wahrscheinlich der Satz Gott ist groß יי גדול oder יי גדל. Denn das Thema aller Berühmung mit dem Gotte war: mein Gott ist größer, er ist der allein Große. Wenn Jithro, nachdem ihm Mose erzählt hat, was Gott für Israel getan, bekennt: מכל האלהים יי גדול כי ידעתי כי גדול יי מכל האלהים, so haben wir darin eine förmliche Th'hilla und dieses ihm abgenötigte¹ Bekenntnis des Priesters oder Häuptlings von Midjan ist wirklich identisch mit dem islamitischen „Allah akbar“!²

Die nächste Erweiterung erfolgte durch die Synonyma גבור und נורא³, sodaß wir in Dt 7₂₁ האל הגדול הנבור והנורא eine uralte noch in dem heutigen täglichen Gebete der Juden fortlebende klassische volle Formel der Th'hilla vor uns haben. Eine kürzer erschöpfende war auch nicht wohl zu ersinnen. Denn sie preist Gottes Wirken sowohl nach seiner eigenen Natur (extensiv und intensiv) als nach dem Eindruck auf das Menschengemüt (objektiv — subjektiv).

Emphatischer und entschiedener ist ein absolutes אין כ' es ist keiner wie Gott, es gibt keinen außer Gott⁴. Oder schwungvoller in der herausfordernden Frage מי כ' wer ist wie der Ewige⁵. Das Gegenteil ist die vorwurfsvolle oder herausfordernde Frage איה: Wo ist denn (nun dein Gott)⁶?

Die nächsten Verwandten der Th'hilla sind der Schwur (חי יי אשר), die Danksagung (ברוך יי אשר), und die absoluteste Form des Bekenntnisses, welches lautet יי הוא האלהים = Allah il Allah!

¹ Vgl. dazu oben Gen 12₁₁, הנה נא ידעתי. Wenn man von theologischen Disputationen zwischen Mose und Jithro bei dem früheren Aufenthalt in Midjan gesprochen hat, so ist dies durchaus im Sinne der Schrift. Oft genug wird Jithro dem den Gott seiner Väter preisenden Mose angesichts der Not Israels zugerufen haben: איה נא אלהיך.

² Vgl. II S 7₂₂, Jes 12₆, Jer 10₆ (1), 44₂₆, Ez 36₂₃, Mal 1₅, פ' 35₂₇, 40₁₇, 48₂, 70₅, 77₁₄, 86₁₀, 95₃, 96₄, 99₂, 104₁₁, 135₅, 147₅.

³ Anklänge und Nachklänge גדול נורא פ' 77₁₄, גדול נורא פ' 96₄, Neh 1₅, 4₈, Dan 9₄ גדול ונבור Jer 32₁₈ (I Chr 29₁₁) und erst Neh 9₃₂ wieder האל הגדול הנבור והנורא.

⁴ Ex 8₆, 9₁₄, Dt 4₃₅, 29, I S 2₂, II S 7₂₂, I K 8₂₃, 6, Jes 44₈, 45_{5f.}, 46₉, Jer 10₆, Joel 2₂₇, I Chr 17₂₀, cfr. I S 10₂₄, 21₁₀, Hiob 1₈, 2₃.

⁵ Ex 15₁₁, II S 22₃₂ (= פ' 18₃₂), Jer 49₁₉, 50₄₄, Mi 7₁₈, פ' 35₁₀, 71₁₉, 73₂₆, 77₁₄, 89₉, 113₅, Hiob 36₂₂ und ähnliche mit מי anfangende Sätze.

⁶ II K 18₃₄, Jes 63₁₁, 15, Jer 2₂₈, Joel 2₁₇, Mi 7₁₀, Mal 2₁₇, פ' 42₄, 11, 79_{1c}, 115₂.

Nunmehr verstehen wir erst völlig einen Satz wie Dt 10₂₀f.: „den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten, ihm sollst du dienen und ihm sollst du anhängen und bei seinem Namen sollst du schwören, er sei dein Ruhm und er dein Gott (= הוא תהלתך והוא אלהיך: יהוה הוא האלהים oder יהוה אלהינו) erhabenen Taten (גדולות ונוראות) gewirkt hat (עשה), die deine Augen gesehen haben“. Und nun folgt, alle Lobpreisungen Gottes für alles, was er an Israel getan hat, in zwei Sätzen zusammenfassend: „mit siebenzig Seelen zogen deine Väter nach Aegypten hinab und jetzt hat dich der Ewige dein Gott zahlreich wie die Sterne des Himmels gemacht“. Der winzige Anfang und die stolze Gegenwart!

Alles dies ist aber nichts anderes als Gottes Name. Die תהלה ist die Form und Tätigkeit, der שם der Inhalt und das Objekt. Wie Gott groß ist, so sein Name¹, d. i. was von ihm zu sagen ist, was also einen vollkommen rationalen Sinn hat und fern von aller Zaubervorstellung und allem Aberglauben an die Kraft des „großen Namens“ ist, zu denen erst eine spätere Zeit herabsank. So macht sich Gott einen Namen² durch seine Taten, sein Name ist ruhmvoll, geehrt, schön, prächtig, erhaben, ehrfurchtgebietend³, mächtig, erhebt und stärkt und gibt Hoffnung auf Hilfe und Rettung⁴, er ist ein ewiger Name⁵ und wird einst einzig sein wie Gott selbst⁶, d. h. über alles, über alles in der Welt.

Ihn sollen die Menschen suchen und kennen lernen⁷, sein gedanken die Frommen, ihn nennen und bekennen sie⁸, d. h. sie sind sich seines Inhaltes freudig bewußt, daher rufen sie Gott bei diesem Namen an⁹, ihn erzählen, erheben, rühmen, singen, verkünden als

¹ Jos 7₉, I S 12₂₂, II S 7₂₈ (= I Chr 17₂₄), I K 8₄₂ (= II Chr 6₃₂), Jer 10₆, Ez 36₂₃, Mal 1₁₁, פ 76₂, 99₃ (138₂?).

² Jes 63₁₂, Jer 32₂, Dan 9₁₅, Neh 9₁.

³ תפארת Jes 63₁₄, I Chr 29₁₃ (שם ל'שם) Jos 9₉, I K 10, Jes 60₉, Jer 3₁₇ — נכבד Dt 28₅, — כבוד שמו פ 29₄, 62₂, 79₉, 96₈, I Chr 16₂₉ — טוב (?) פ 52₁₁, 54₈ — אדיר פ 8₂, 10 — נשגב Jes 12₄, פ 148₁₃ — נורא Dt 28₅₈, Mal 1₁₄, פ 111₉.

⁴ נאמן Mi 5₃ — מגדל עו Spr 18₁, — שנב פ 20₂ — 44₈, 54₃, 89₂₅, 124₈ (75₂ קרוב).

⁵ Ex 3₁₅, Jes 63₁₂.

⁶ Sach 14₉.

⁷ בקש פ 83₁₇ — ידע Ex 6₃, Jes 64₁, Ez 39₇, פ 83₁₉.

⁸ זכר פ 119₅₅ — הוכיר Jes 12₄, 26₁₃, 48₁, פ 20₈, 45₁₈ — הירדה I K 8₃₃, 35, Jes 25₁, פ 30₅, 54₅, 75₂, 97₁₂, 99₃, 106₄₇, 122₄, 138₂, 140₁₄, 142₈, I Chr 16₂₅, II Chr 6₂₄, 26.

⁹ קרא Gen 4₂₆, 12₈, 13₄, 21₃₃, 26₂₅, Dt 32₃, I K 18₂₄ff., II K 5₁₁, Jes 12₄, 41₂₅, 64₈, Jer 10₂₅, Sir 47₁₈b (= פ 79₆), Joel 3₅, Zeph 3₉, Sach 13₉, פ 80₁₉, 105₁ (= I Chr 16₈), II Chr. 6₄, 13₁₇, Thr 3₅₅.

heilig und segnen sie¹, sie sind auf ihn stolz und rühmen sich sein², er ist ihr Panier und Feldgeschrei, ihre Wehr und Waffen³, mit ihm beteuern, schwören und segnen sie⁴, auf ihn bauen und vertrauen sie, er d. h. seine Anerkennung und sein Lobpreis ist das Verlangen ihrer Seele⁵, ihn achten, ehren, scheuen und lieben sie⁶. Immer in dem Sinne, daß שם bedeutet, wie man Gott kennt und was man von ihm zu sagen weiß, von seinem Wirken in Natur und Geschichte als allmächtiger Schöpfer und Retter; niemals aber ist שם die pure Vokabel, die man abergläubisch und abgöttisch verehrt. Daher mit dem Namen unzählige Male Gott selbst parallel und zu allen diesen Verben eben so oft das direkte Objekt ist. Der Name wird geheiligt — durch Handlungen, die die Menschen dahin bringen, von Gott als dem Heiligen zu sprechen⁷, kann aber auch ebenso entweiht, verunreinigt, verachtet und geschmäht werden — durch ein Verhalten, das die entgegengesetzte Wirkung hat⁸.

Für Israel die preisenswerteste Tat Gottes ist die Errettung aus ägyptischer Knechtschaft durch große wunderbare Machterweise. Wie sie das grundlegende Ereignis für das künftige Volksgeschlecht ist, so ist die Erzählung davon, das Rühmen Gottes, der Israel aus Aegypten geführt, ein unerschöpfliches Thema aller Th'hilla, und die erste Hälfte des Exodus, ja die ganze Geschichtserzählung der Thora ist zu gar keinem anderen Zwecke geschrieben als zu diesem Thema den Stoff zu liefern. Sie ist selbst die erste Th'hilla dieser Art. Deshalb klingen überall Th'hilla-Motive an. Hierauf werden wir in anderem Zusammenhang noch zurückzukommen haben. Man vergleiche zunächst Stellen wie S₆ damit du erkennst

¹ ספר Ex 9₁₈, פ 22₂₃, 102₂₂ — רומם פ 34₄ — הלל Joel 2₂₆, פ 69₃₁, 74₂₁, 113₁, 3, 135₁, 145₁, 148₅, 13, 149₃, I Chr 29₁₃, Sir 31₃₅, 51₁₂ — שבה Sir 51₃ c — זמר II S 22₅₀, פ 7₁₈, 9₃, 18₅₀, 61₉, 66₂, 4, 68₅, 99₂, 135₂ — הקדיש Jes 29₂₃, — ברך פ 72₁₉, 96₂, 100₄, 103₁, 113₂, 145₁, Hiob 1₂₁, Neh 9₅.

² רנו, ניל, התהלל, התפאר פ 89₁₃, 17, 105₃ (= I Chr 16₁₀), Sir 50₂ d.

³ הכך, רוץ, רנל פ 20₆, 8, Mi 4₅, Sach 10₁₂, Spr 18₁, — בא ב' I S 17₄₅, פ 118₂₆, II Chr 14₁₀.

⁴ הוכיר ב' Jos 23₇, Am 6₁₀, פ 20₈ — Hos 2₁₉ — השבע ב' Lev 19₁₂, Dt 6₁₃, 10₂, (Jos 23₇) I S 20₄₂, Jes 48₁, Jer 12₁₆, 44₂₆, Sach 5₄ — בך ב' Dt 10₈, 21₅, II S 6₁₈ (= I Chr 16₂), פ 129₈, I Chr 23₁₃, Sir 45₁₅d — אשא כב' פ 63₅.

⁵ בטח Jes 50₁₀, פ 33₂₁ — חסה Zeph 3₁₂, תאות נפש Jes 26₆.

⁶ חשב Mal 3₁₆ — כבוד Jes 24₁₅, פ 86₉, 12 — הבה, נתן כבוד Mal 2₂, פ 29₂, 96₈, 115₁, I Chr 16₂₉ — ירא Dt 28₅₃, Jes 59₁₉, Mal 3₂₀, פ 61₆, 86₁₁, 102₁₆, Neh 1₁₁ — אהב Jes 56₆, פ 5₁₂, 69₂₇, 119₃₂.

⁷ קדש Ez 36₂₃.

⁸ חלל Lev 18₂₁, 19₁₂, 20₃, 21₆, 22₂, 32, Jer 34₁₆, Ez 20₃₉, 36₂₀ ff., 39₇, Am 2₇ — טמא Ez 43_f. — בזה Mal 1₆ — נאץ Jes 52₅, פ 74₁₀, 13. Vgl. zu alle dem: „Im Namen Gottes“ das erste und zweite Kapitel.

אלהינו כי אין כמוני בכל הארץ 9₁₄ כי אין כי אלהינו ebd. „aber um deswegen lasse ich dich noch leben, um dich meine Kraft sehen zu lassen und damit man meinen Namen erzähle auf der ganzen Erde (למען ספר את שמי). Also כה = שם 10₂: um diese meine Zeichen zu tun in seiner Mitte und damit du erzählst vor den Ohren deines Sohnes und Sohnessohnes, wie ich mich an Aegypten erwiesen und meine Zeichen . . . Hier ist Name ersetzt durch: Machterweise und Zeichen. Die ersten Zuhörer der Th'hilla Gottes sollen die Kinder des eigenen Hauses sein. Die Krone aber und das triumphierende Finale des Erlösungswerkes ist der Hymnus am roten Meere, die erste kunstmäßige dichterische (שיר) Th'hilla Israels. „Singen will ich dem Ewigen, denn er ist hochehoben (נאה נאה) dichterischer Superlativ von (גדול) — Roß und Reiter stürzt er ins Meer. Mein Sieg und Sang ist Jah, er ward mir zur Rettung, dies ist meine Gottheit (אלי), ich will sie verherrlichen, der Gott meines Vaters, ich will ihn erheben. Der Ewige ist ein Kriegsmann, Ihvh ist sein Name“, d. h. dies Wort besagt alles, daher es später in prophetischer Rede oft wiederkehrt, als könne sich der Redner damit alles Weitere ersparen¹. Jeder neue Lobgesang ist ein Belegen des Namens mit neuen Prädikaten, aber alle neuen Prädikate sind nur Entdeckungen am alten Namen und Wesen, von ihm ans Licht getrieben und durch ihn herausgefordert, sodaß der höchste Lobgesang der bloße Name selbst ist, wofern er mit aller Kraft und Glut der Seele ausgesprochen wird. Und nun erhebt sich das Lied zu prachtvoller Schilderung, um zu gipfeln in dem doppelgefügteten Th'hilla-Triumph: „Wer ist wie du unter den Elim, Ihvh, wer ist wie du, prangend in Heiligkeit, erhaben in Lobgesängen (נורא תהלות), Wunder tuend (עושה פלא)!“ und auszutönen in den langaushallenden Ruf der Königshuldigung יי ימלך לעולם ועד die von da ab gleichfalls eine Grundform des Bekenntnisses wird.

Das volle Bewußtsein davon, welch ein Besitztum dieser Name = Inbegriff alles Preisenswerten von Gott in Einem Wort bedeutet, drückt Jes 42₈ aus: „Ich Ihvh! das ist mein Name! diesen meinen Stolz gebe ich keinem anderen und diese meine Th'hilla nicht den Götzenbildern.“

Die Th'hilla Gottes aber ist der eines Menschen nachgebildet. Diese lautet: das ist ein großer Mann! Das Wort איש erhält dabei einen prägnanten Sinn: ein Mann im vollen Sinne des Wortes, ein ganzer Mann. So darf man Hiob 1₁

¹ Jes 47₄, 48₂, 51₁₅, 54₅, Jer 10₁₆, 31₃₅, 32₁₈, 33₂, 46₁₇, 50₃₄, 51₁₉, 57, Am 4₁₃, 5₈, 9₆, vgl. Ex 34₁₄ (קנא שמו), Jes 57₁₅ (שכן ער וקדוש שמו), ψ 111₉ (קדוש ונורא שמו).

שמך **איש היה בארץ** [עין איוב שמו] nicht übersetzen: es war einmal ein Mann, wie die Märchen anfangen, sondern: einen Mann hat es einmal gegeben (und wollt ihr wissen, wen ich meine?) Hiob war sein Name! Es ist der Anfang einer Th'hilla, ebenso Est 2₅ **איש יהודי** (vielleicht auch Ex 2₁, Nu 27₁₆, Ri 13₂, 17₁, 19₁, I S 9₁, 26₁₅ (**הלא איש אתה ומי**), Ex 15₃ **איש מלחמה** = ein Mann, der den Krieg versteht (aus dem Grunde II S 17₈). Damit verliert sich das Auffallende, daß bei der rühmenden Nennung eines Menschen das Wort **האיש** bevorzugt wird, gleichsam als würde ein Fremder eingeführt, auch wo wir die Person längst kennen, Gen 26₁₃ (von I s a a k) **ויגדל האיש** ויפרץ **האיש מאוד**, 30₄₃ (von J a k o b) **וילך הלוך וגדל עד כי גרד מאוד**, Ex 11₃ (von M o s e) **וגם האיש משה גדל מאוד** ויהי **האיש** 1₃ **ויהי האיש** **כי גדול מרדכי** . . . **כי האיש** (M o r d e c h a i) Est 9₄ **ההוא גדול מכל נוי הכוך וגדול**. Auch hier ist die primitive Aussage der Th'hilla: er ist g r o ß (= reich, mächtig, angesehen). I S 25₂, II S 19₃₃. So redeten die Leute von dem Betreffenden. Daneben werden natürlich noch andere und speziellere Attribute verliehen. Nu 12₃ **והאיש משה** II K 5₁ **והאיש ירבעם גבור חיל** I K 11₂₈ **והאיש נכבד** I S 9₆ **עניו מאד** **איש גדול והאיש היה גבור חיל**. Wenn im Talmud und Midrasch häufig¹

¹ Z. B. Mech. I u. II zu 15₁ (**אשירה ליי**), dasselbe sehr passend Tanch. vet. u. ed. Buber Ex. init. zu ϕ 48₁₁ (**כשמך כן תהלתך**), Mech. zu 20₅ (= Ab. s. 55a), Sifra zu 19₁₃, Nidd. 16b, Ex. r. 31₃, Lev 5₃, Nu 10₃, Kidd. 49b, Tanch. vet. **מסני** fin. — Bisweilen wird die Reihe um ein oder mehrere Glieder verlängert, z. B. Abot IV₁ wer ist weise? wer ist stark? wer ist reich? wer ist geehrt? (Attrahiert durch die biblische Kombination **עשר וכבוד**). Ned 38a der Gottesgeist ruht nur auf einem Manne, der weise, stark, reich und demütig (עניו, wie Mose) ist, cfr. Moed k. 28a, Sabb 92a und hochgewachsen, d. h. der Messias ist das Ideal eines Mannes s. auch Sifre sutta ed. Horovitz zu Nu 11₃. Sifra zu 21₁₀ (= Hor 9a): der Hohepriester soll seine Brüder übertreffen an Schönheit, Reichtum, Kraft, Weisheit und Aussehen. Men 64b in das Synhedrin setzt man nur Leute ein von Weisheit, Aussehen, Statur . . . Taan. 6a: Thora, Reichtum, Kinder. Ab. VI₈, Thoss. Sanh. XI₈, j. Sanh. 30a₃₅: Schönheit, Stärke, Weisheit, Reichtum, Alter, Ehre, Kinderreichtum — das sind die s i e b e n Vorzüge der Frommen, vgl. auch Ed. V₁₀. In der Modifikation und Verlängerung der Reihe spiegelt sich der Wandel in der Schätzung der Güter, zu dem auch die philosophischen Güterlehren mitgewirkt haben. Interessant ist besonders der Wandel der Bedeutung des Wortes g r o ß. In der talmudischen Zeit ist ein „großer Mann“ (**אדם גדול, גברא רבא**) vorzüglich ein Mann, der in Barajtha-Sätzen u. ä. gut bewandert ist, der Ausdruck ist geradezu technisch geworden s. z. B. k. 59b, B. m. 84a, j. Kil. 32b₈, Sanh. 30b, Ab. s. 5b, Kidd. 29b, 70a, Gitt. 6b, Jeb. 121b, Ber. 38a und sehr oft. Uebrigens hat Aristoteles eine Klassifizierung, die der biblischen sehr nahe kommt. Er unterscheidet drei verschiedene Güterklassen: seelische Güter (**τὰ περὶ ψυχῆς, die Tugenden**), körperliche Güter (**τὰ περὶ σώματος, Gesundheit, Schön-**

die Vorzüge Weisheit, Stärke, Reichthum (חכם גבור) (עשיר) nebeneinander genannt werden, so ist das nicht bloß eine literarische Reminiszenz aus Jer 9₂₂ (אל יתהלל וג'), sondern das Fortleben einer uralten über Jeremia zurückführenden Formulierung menschlicher Th'hilla, die mit der göttlichen האל הגדול הגבור והנורא in Parallele gesetzt werden kann. Ein Rest davon liegt vielleicht Am 2₁₄ vor, vgl. auch den Traum Salomos I K 3₅ff. Die Grundvorstellungen und Themata sind sehr alt und vorisraelitisch und stammen vermutlich aus der Chochma, der profanen Klugheitslehre und Weltweisheit, die von der neuen Religion teilweise übernommen und mit ihrem Geist durchdrungen wurde.

Es gibt für den Ruhmespreis noch ein anderes Wort, das zwar bei weitem nicht so häufig wie תהלה, aber wahrscheinlich ursprünglicher ist: das Wort זכר. Dies ist der nahestehende Verwandte von שם. Es ist der rühmend ausgesprochene Name. Den זכר jemandes auslöschen, tilgen¹ heißt: jedes Reden und Rühmen von ihm zum Schweigen bringen, ה' לשם ק' = הודה לזכר קדשו. Ebenso wie daher ein Lobpreis Gottes mit einem triumphierenden שמו schließt, geschieht es mit einem זכרו Hos 12₆ (cfr. Jes 26₈, ψ 6₆, 30₅, 97₁₂, 102₁₃, 111₄, 135₁₃, 145₇). Dementsprechend heißt הוזכר rühmen (= nennen, im emphatischen Sinne³). Auch dies ist im Nachbibl. nicht ganz erloschen und lebt in einigen liturgischen Wendungen fort⁴. Jedoch hat זכר in seinen mannigfachen Ableitungen wie זכרה, זכרון, מזכיר, זכר andere durch die Bedeutung des im Denken verbleibenden Erinnerens angegebene Richtungen eingeschlagen. — Ein Gegenstück zu זכר ist das gleichfalls nur an wenigen aber alten Stellen erhalten זמרה Gen 43₁₁, Ex 15₂, Am 5₃ der Preis mit Saitenspiel (wovon das häufige זמר und מזמור).

Die außerordentliche Bedeutung des Namens ist damit noch nicht erschöpft, aber wir sind jetzt hinreichend vorbereitet, die Frage, die Mose den Israeliten in den Mund legt: מה שמו zu verstehen. Die erste Frage Moses hatte gelautet: Wer bin ich, daß ich

heit, Stärke) und die Güter von außen (αἰ ἐξτός, Reichthum, Ehre, Ruhm, edle Abstammung), s. Philo Abr. p. 219, übers. von Cohn Anm. Auch die Trias bei Jeremia ist das Ergebnis systematisierenden Nachdenkens. Eine noch ältere und einfachere Form ist wahrscheinlich die Paarung Weisheit und Stärke (חכמה וגבורה) für Gott und Menschen Jes 10₁₃, Jer 10₁₂, Hiob 12₁₃, (Spr 8₁₄) — den Messias Jes 11₂ff.

¹ Ex 17₁₄, Dt 25₁₉, 32₂₆, Jas 26₁₄, ψ 9₇, 34₁₇, 109₁₅, Hiob 18₁₇.

² ψ 10₅, 97₁₂.

³ s. ZAW 1897 p. 73ff.

⁴ z. B. מ' גבורות נשמים Ber 12a, מזכירין יציאת מצרים Tan. init.

zu Pharao gehen und daß ich die Israeliten aus Aegypten führen soll? Wenn ihm Gott hierauf antwortete: „Ich werde mit dir sein,“ so mußte sie mit diesen zwei Worten als abgetan gelten. Denn Mose wird doch nicht bezweifeln wollen, daß Gott die Macht hat, Pharao, wenn es sein muß, zu zwingen? Aber zum Auszug aus Aegypten bedarf es auch des Volkes Israel, seines Glaubens an Moses Botschaft und seines Willens ihm zu folgen. Davor aber bangt Mose, wie er das Volk zu kennen glaubt. Deshalb läßt er zwar Pharao fallen, richtet aber jetzt alle seine Bedenken gegen diesen andern Punkt. Er soll Gottes Gesandter sein und sich darauf berufen: der Gott der Väter sendet mich zu euch. Er soll im Namen Ihvhs (בשם יי) reden, d. h. was er ausrichten soll, hat mit den Worten zu beginnen כה אמר יי¹. Aber wird das ihnen, zu denen noch nie jemand so gesprochen hat, genügen? Wenn sie nun sagen: מה שמו, d. h. wenn sie sich durch diese Einführung nicht imponieren lassen, sondern fragen: מה שמו; Ach was! der „Gott unserer Väter“ hat dich gesandt! was kannst du uns von ihm erzählen, was uns helfen könnte? Laß hören, was du von seinen Machtmitteln, zu seinem Ruhme zu sagen weißt?, so ist dies eine im geringschätzigen Unmut der Enttäuschung gestellte Frage = איה נא. Du willst von dem Gott unserer Väter geschickt sein? Wo ist er denn, der Gott unserer Väter? Haben wir nicht lange genug zu ihm geschrien, ohne daß er uns geholfen hat? Wo ist denn seine Größe, seine Kraft = sein Name? Ganz so antwortet Gideon Ri 6₁₂ f. dem Engel, der ihn „Ivh mit dir, tapferer Held!“ begrüßt, bitter: Ivh mit uns? Und warum hat uns all dies betroffen und wo sind all seine Wunder, von denen uns unsere Väter erzählten? Das לי ואמרו aber ist ebenso zu verstehen wie Gen 37₈ ויאמרו לו אחיו המלוך תמלך, mit dem v. 10 ויגער בו לו מה החלום הזה wechselt; das „Anfahren“ geschieht in Form einer rhetorischen Frage. Auch Spr. 30₁ מה שמו ומה שם בנו ist nicht eine ernstgemeinte Frage nach dem Namen, sondern eine emphatische Bestreitung des Wertes der Person. Mit dieser Herausforderung (man bemerke, daß es nicht שאל heißt), die Moses den Israeliten in den Mund legt, will er nur selber Gott herausfordern, und seine Frage ist nichts anderes als die Aufforderung, Gott möge ihm schon jetzt seine Wunder kundtun. Es ist die Bitte: zeige mir doch deine Größe, genau so wie er später, um sein schuldiges Volk bangend, bittet: Zeige mir doch deinen Weg

¹ דבר בשם Ex 5₂₃, Dt 18₁₉f., I K 22₁₆ (= II Chr 18₁₅), Jer 20₉, 26_{1e}, 29₂₃, 44₁₆, Sach 13₃, Dan 9₆, I Chr 21₁₉, II 33₁₈, Sir 36₂₀b — נבא בשם יי Jer 11₂₁, 14₁₄f., 23₂₅, 26₉, 20, 27₁₅, 29₉, 21, Esr 5₁.

(= wie du strafen wirst), zeige mir doch deine Herrlichkeit. Eine vortreffliche Parallele zu unserer Stelle ist Jos 7₈: O Herr, was werde ich sagen (מה אמר), nachdem Israel vor seinen Feinden den Rücken gewandt hat? Die Kanaaniter werden es hören und uns überfallen und unsern Namen von der Erde tilgen, und was würdest du für deinen großen Namen getan haben? Noch treffender aber ist eine Stelle, die von der unsrigen gar nicht weit entfernt ist (12₁₆ f.) und die größte¹ Aehnlichkeit mit ihr hat. Und wenn eure Kinder zu euch sagen werden (כי יאמרו אליכם בניכם), was bedeutete euch dieser Dienst (מה העבודה הזאת לכם), was sollte dieses sonderbare Tun besagen? so sollt ihr sagen (ואמרתם), ganz wie hier ויאמרו לי מה שמו ומה אמר אלהים. Und auch dort nennen die Väter mit פסח nicht ein bisher unbekanntes Wort, sondern deuten das bekannte sachlich und etymologisch: פָּסַח = אשר פסח, so wie hier יהוה.

Die Wendung Moses ist sehr geschickt, um eine Wirkung zu versprechen. Gegen nichts sind Gott, seine Sprecher und das israelitische Bewußtsein empfindlicher als gegen Gotteslästerung, d. i. gegen eine Mißachtung und Schmähung des göttlichen Namens. Nichts bringt sie heftiger auf, so David gegen Goliath I S 17₄₅ (. . . כשם יי"י), Jesaja gegen Sanherib (37₂₃ את מי חרפת ונגדפת), daran geht Pharao 5₂ (מי יי"י) zugrunde, es ist der höchste Grad des Verbrechens (Nu 15₃₀ את יי"י הוא מנרף). Beinah daran grenzt die von Mose ersonnene Frage, mit der er Gott ähnlich wie Nu 14₁₃ ff. an der Ehre fassen zu können meint.

Auf diese Frage nun gibt Gott drei erklärende Antworten:

1. אהיה אשר אהיה
2. כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם
3. כה תאמר אל בני יהוה אלהי אבותיכם, א' אברהם א' יצחק וא' יעקב. שלחני אליכם זה שמי לעולם וזה זכרי לדר דר

Hier ist nun sogleich der meist übersehene Umstand nicht unwichtig, daß die erste Antwort nicht wie die zweite und dritte mit den Worten כה תאמר לבני ישראל (אל בני) eingeleitet ist. Damit ist von vornherein ausgeschlossen, daß die Worte אהיה אשר אהיה ein oder der an die Israeliten mitzuteilende Name seien. Denn da Mose die Frage für die Israeliten gestellt hatte, so mußte auch die Antwort für sie bestimmt sein. Diese Worte sind also nur an Mose gerichtet und die Zurückweisung seines versteckten Drängens nach positiven Enthüllungen. Jedoch — fährt Gott fort — du hast ja gefragt, was du den Israeliten antworten sollst. Wohlan, du kannst

¹ Und zwar, wie zu zeigen ist, beabsichtigte Aehnlichkeit.

ihnen füglich mit demselben Worte dienen. Worin trotz allen hohen Ernstes und der vollen Gültigkeit des Wortes abermals eine unverkennbare Ironie liegt. Allein — fährt Gott weiter fort — um nun im Ernste zu reden, deine formelle Aussage laute: „Ihvh, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, sendet mich zu euch (womit Gott unerschütterlich bei seinem ersten Wort 3₆ bleibt). Dies, das laß dir hiermit gesagt sein — ist mein „Name“ für ewig und dies meine Berühmung (זכרי) von Geschlecht zu Geschlecht.“ Was ich zuerst gesagt habe, kann und muß für alle Zeiten genügen. Es kann nun kein Zweifel mehr sein, was Gott mit seinen Antworten Mose zu Gemüte führen will. Mit dem ersten Satz יהיה אשר אהיה will er sagen: ich verstehe wohl, was du mit deiner Frage (du täuschst mich nicht, wenn du sie den Israeliten in den Mund legst) sagen willst. Du verlangst zu wissen, was ich tun kann und werde, wie ich die Erlösung zustande bringen werde. Das werde ich dir nicht verraten. In der Tat wird ja jedes Wunder erst unmittelbar vor seiner Ausführung angesagt, Mose selbst eine Ueberraschung (das Gegenteil hätte übrigens die Erzählung fast jeden Reizes beraubt). Indessen sei unbesorgt. Ehje ascher Ehje, ich werde sein, ich werde (in Machterweisen) auftreten, als der ich sein, als der ich (in Machterweisen) auftreten werde, als der ich aufzutreten mir vorbehalte, so wie ich auftreten wollen werde. Fiam talis qualis fiam. Es ist ein Satz, welcher über die Tatsache vergewissern, aber des Details entheben will. Folgende biblische Beispiele sind mir bekannt, wobei jedoch manche Nuancen zu beobachten sind:

Ex 4₁₃ שלח נא כיד תשלח sende wen du willst — es ist mir gleich, wer es ist.

Ex 33₁₉ ונתתי את אשר אחזן ורחמתי את אשר ארחם (= 34₆ יי"י) ich bin jedenfalls חנון ורחום.

Dt 1₄₆ ותשבו ימים רבים כימים אשר ישבתם und dort bleibt ihr die lange Zeit, die ihr dort bleibt, eine genaue Berechnung ist nicht von Interesse.

Dt 9₂₅ ואתנפל לפני יי את ארבעים היום ואת א' הלילה אשר התנפלתי d. h. von denen ich soeben (v. 18) gesprochen, sodaß ich die näheren Umstände (Brot habe ich nicht gegessen und Wasser nicht getrunken) nicht zu wiederholen brauche.

Dt 29₁₅ אשר עברנו בקרב הגוים אשר עברתם inmitten der betreffenden Völker, — die hier aufzuführen nicht nötig ist.

I S 23₁₃ ויתהלכו באשר יתהלכו sie zogen umher, wo sie alles umherzogen, es würde zu weit führen, die einzelnen Orte zu nennen. Oder: wie sich nicht mehr feststellen läßt. Oder: wo sie alles notgedrungen umherziehen mußten.

II S 15₂₀ ואני הולך על אשר אני הולך ich gehe, wohin ich gehe — wohin weiß ich selber noch nicht. Oder: wohin ich eben in meiner traurigen Lage werde gehen müssen.

II K 8₁ תגורי באשר תגורי wandere aus, wohin du magst — gleichviel wohin, nur fort von hier.

Ez 12₂₅ דבר אשר אדבר את אשר אדבר דבר ich rede, was ich rede, was es auch sein mag, ויעשה, es geschieht.

Ez 14₂₅ אשר עשיתי את אשר עשיתי כי לא חנם עשיתי את אשר הבאתי . . . את כל אשר הבאתי.

Ez 36₂₀ ויבאו אל הגוים אשר באו שם zu den „betreffenden“, hier nicht weiter aufzuzählenden.

Hos 9₁₄ תן להם מה תתן gib ihnen, was du geben wirst, den Umständen nach geben muß, alles Mögliche.

Anderer Art, aber ähnlich, sind Fälle, in denen ein כאשר oder כמו zwei gleichlautende Verba verbindet.

Gen 43₁₄ ואני כאשר שכלתי שכלתי ich aber bleibe, wie (42₃₆) gesagt, kinderberaubt.

Est 4₁₆ וכאשר אבדתי אבדתי ich halte mich, wie (v. 11) gesagt, für verloren.

Sir 44₉ וישבתו כאשר שבתו — Sach 10₈ ורבו כמו רבו?

In der zweiten Satzhälfte kann das spezielle Verbum auch in ein allgemeineres aufgehen. Ex 3₂₀ והביתי את מצרם בכל נפלאותי und Jos 24₅ ואנף את מצרם כאשר עשיתי בקרבם אשר אנפה בקרבם. Schließlich ist auch die figura etymologica damit verwandt¹.

Handelt es sich also nach dieser allein richtigen² Erklärung gar nicht um den Namen im engeren Sinne des Wortes, als wenn

¹ Solche Satzformen finden sich nicht nur in den semitischen Sprachen, sondern u. a. auch im Griechischen und Deutschen. Einige wenige Stellen aus der Bibel hat Lagarde (Psalterium, Hieronymi 156₁) angemerkt (und vor ihm bereits Drechsler). Seine Erklärung streift nur das Richtige. Ungleich reichhaltiger ist, was Grünbaum ZDMG 39₅₄₆ff. aus dem Neuhebr., Aram., Arab. und Persischen beibringt. Für das Griechische ließen sich zahlreiche Beispiele aus Plato anführen, der (gemäß der heuristischen Methode seines Sokrates) eine besondere Vorliebe dafür hat. Aber merkwürdig ist, was man anzuführen unterläßt, daß sich der, äußerlich angesehen, genau gleiche Satz im Neuen Testament findet. I Kor 15₁₀ ἀνάγει δὲ θεοῦ εἰμι ὁ εἰμι! — Aus dem Deutschen führe ich an: Nathan der Weise III₁ Sperre dich, soviel du willst, des Himmels Wege sind des Himmels Wege. III₇ (Parabel von den drei Ringen) Das ging nun so, so lang es ging. V₅ Was ich tat, das tat ich. ib. Sei, wie's sei. Faust I (Szene Studierzimmer) Mephisto: Mein guter Herr, ihr seht die Sachen, wie man die Sachen eben sieht. — Valentin: Und wie es gehn kann, so wirds gehn.

² Auf der rechten Spur war bereits der Midrasch Ber 9b = Raschi, auf welche Stelle sich W. R. Smith (bei Nestle isr. Eigennamen 91—106) stützt.

Mose gefragt hätte: wie lautet dein nomen proprium? und Gott ihm nun als solches ein einzelnes Wort nenne, so ist es allerdings wahr, daß die Antworten von dem nomen proprium ausgehen und darin eine glückliche Anknüpfung, Mose Bescheid sagen zu können, begrüßen. Es ist also zunächst nur unsere Aufgabe zu erkennen, wie der Erzähler den Namen verstanden haben will, und erst hinterher dürfen wir prüfen, ob sich, sei es etymologische sei es religionsgeschichtliche oder andere Einwendungen erheben lassen.

Der Erzähler läßt Gott für seine pädagogischen Absichten von יהוה die Form אהיה bilden, um sie für der Sache nach identisch zu erklären. יהוה ist ihm also deutlich eine Verbalform der dritten Person, dasselbe wie אהיה in der ersten. Er leitet es demnach von dem Verbum היה ab und erklärt das mittlere ך für einerlei mit ך. Es kommt also darauf an, was ihm in diesem Zusammenhange das Verbum היה bedeutet und bedeuten kann.

Gott will Mose vertrösten und stärken. Er will ihm noch nicht sagen, was er tun wird, aber er beruhigt ihn mit der Zusicherung: Ich werde mit dir sein: אהיה עמך, ebenso wie er ihn, als er sich auf seine Unfähigkeit zu reden beruft, antwortet: ich werde mit deinem Munde sein: ואנכי אהיה עם פוך. Wie nun alle Einwände Moses: לא איש דברים אנכי — כי יאמרו לא נראה אליך יי — מה שמו — מי אנכי in einer Linie liegen, so müssen es auch die Antworten tun, also auch יהוה שלחני — אהיה אשר אהיה. Demnach bedeutet אהיה ich werde mit euch sein.

Hiergegen darf man nicht einwenden, daß dann eine Hauptsache, die nähere Bestimmung עמכם, fehle. Sondern nachdem Mose gegenüber dem göttlichen אהיה עמך Einwendungen gemacht hatte, Einwendungen, die sich nicht sowohl gegen das עמך als gegen das אהיה, gegen Gottes Macht oder Willen beizustehen, zu richten schienen, antwortet Gott, allen Nachdruck hierauf legend: ich werde es! Verlaß dich darauf, ich werde es, wie ich es werde. Ich habe die Macht und den Willen dazu, nur die Art und Weise behalte ich mir vor. Vgl. z. B. ganz ähnlich 33₁₄ פני ילכו ohne das von Mose provozierte עמי v. 12 und ergänzte עמנו v. 16. Oder Gen 30₄₂ לא ישים (sc. die obenerwähnten מקרות).

So aber kann Gott deswegen sprechen, weil das Wort אהיה nicht eine bloße Kopula zu עמך ist, sondern an sich selbst soviel Kraft

Noch sicherer ist das Verständnis in einigen der Ex. r. z. St. gegebenen Erklärungen. Zu erwähnen ist auch A. Köhler: Commentatio de pronunciatione ac vi Sacrosancti Tetragrammati Erl. 1857 p. 18 vere talis ero, qualem futurum esse deliberatum ac constitutum est. Er setzt auch richtig das folgende אהיה und יהוה gleich.

und Bedeutung hat, auch ohne עֵמֶךְ allen erwünschten Beistand auszudrücken. Und zwar tut dies das Verbum הָיָה in zwei Hinsichten, in einer spezifischen Bedeutung des Werdens und des Seins. הָיָה heißt Werden, aber nicht in dem Sinne des Fortschreitens zum Sein, einer Entwicklung, sondern es bedeutet ein unvermitteltes Erscheinen, Auftreten, Aufkommen, Entstehen und Da-Sein. Aber alle diese Umschreibungen geben den Sinn von הָיָה doch nicht ganz, da ihnen gemäß der deutschen Auffassung des Werdens der Begriff der Entwicklung, des Wachstums, des Natürlichen (nasci) anhaftet. Sie schleppen noch den Faden nach, der sie mit dem Schoß des Vorhergehenden, der sie gebar, verband. Dem Hebräischen הָיָה aber ist das mit einem Vorher durch nichts verknüpfte Da-Sein wesentlich. Daher ist es das wahre Wort für den ersten Akt der Schöpfung: Gott sprach: Licht sei! und Licht war da! Deshalb ist es ferner das spezielle Wort für das unvermittelte Eintreten von Wundern, ganz besonders in der Erzählung der ägyptischen. Wir haben schon gesehen, wie es in der Vorbereitung dazu verheißungsvoll vorauswies (3₁₂, 4₉, 12₁₅). Bei den Wundern selbst ist es so geflissentlich gebraucht (7₁₉, 21, 8₁₂, 14, 19, 9₉, 22, 10₂₁), daß z. B. nur hierbei in der ganzen Bibel, obgleich doch das Wort Tausende von Malen vorkommt, 9₃ das Participium הַיֵּהוּה gebildet wird (daher v. 5 יַעֲשֶׂה אֶת הַדְּבָר הַזֶּה). In dieser Bedeutung liegt auch der letzte Grund dafür, dem Eintritt eines Ereignisses ein וַהֲיָה oder וַיְהִי vorzusetzen. Dem Hebräer ist jedes Geschehen ein Wunder, ein unvermittelter Sprung aus dem Nicht-Sein ins Sein.

הָיָה heißt ferner Sein, aber nicht bloß als Existieren, Realität haben, noch, von Gott ausgesagt, in dem eleatischen Sinne starrer Unbewegtheit als Gegensatz zum Bewegten, noch in einem platonischen als Gegensatz des Scheins, sondern es ist ein anderer Gegensatz, den es im israelitischen Bewußtsein hat. Wir sahen oben, daß Gottes „Größe“ darin besteht, daß er t u t (עֲשֶׂה) — Großes, Wunderbares mit Ehrfurcht erfüllendes. Alles, was geschieht und da ist, ist von ihm getan und gewirkt. Es ist ein Geschaffenes. Nur Eines gibt es, was nicht geschaffen ist: Er selber. Er kann in keinem Sinne als Objekt zu עֲשֶׂה gedacht werden. In diesem Gegensatze zu עֲשֶׂה ist er der „Seiende“, nicht bloß als der Ungewordene und Ewige, nicht als indifferenter Gegensatz zum Gewordenen und Zeitlichen, sondern in der lebendigen Beziehung dazu, daß wenn alles andere Werk und Geschöpf, er der S c h ö p f e r ist und sein kann, weil nur er ein Seiender, d. h. Nicht-Geschaffener ist. Das Geschaffene kann nur im Seienden, im allein Seienden, Ursprung und Grund haben.

Dieser Begriff von Gottes Werden und Sein = Da-Sein und Schaffen ist aber von Anfang an von der Vorstellung des Hilfr e i c h e n begleitet. Er tritt auf und schafft aus sittlichen Impulsen, als Liebe, Gnade, Erbarmen und Gerechtigkeit, die sich in seinem Schöpferwalten ebenso ausprägen wie seine Allmacht. היה עם = היה. Denn beide Begriffe werden gleichzeitig aus derselben Grundbestimmung des bedürftigen Menschenherzens erfaßt. Nur der Allmächtige kann der Helfer sein.

Damit ist festgestellt, wie unser Erzähler den Namen deutet. Es ist aber auch eine sprachlich und religionsgeschichtlich einwandfreie Erklärung. Die Wurzel ist rein hebräisch (aramäisch הרה) und innerhalb des Hebräischen eines der verbreitetsten Wörter mit sicherer Bedeutung. Gewiß ist es möglich, daß auch diese Bedeutung nur sekundär und das Primäre eine sinnlichere Vorstellung sei z. B. des Fallens, Stürzens, Kommens, aber jedenfalls ist davon nicht die geringste Spur mehr vorhanden und man hat kein Recht, sie gerade dieser Form anzuhängen. Nur deutet das ו' in יהוה auf eine Sprachstufe, die der mit dem Aramäischen gemeinsamen Wurzel noch näher steht. Das Wort kann nur das zeitlose Imperfektum des Kal sein. Zur Bestimmung des Vokalismus darf man nicht solche Eigennamen heranziehen, welche nur an dritter Stelle ein He haben z. B. יְבִנָּה — sondern wie היה auch an erster. Das ist nur noch bei הנה und המה (הרה) der Fall, deren Imperfektum Kal יהמה, יהנה lauten. Zahlreicher sind die פיה und ליה wie חוה, חוה, חוה, חכה, חלה, חסה, חצה, חרה, חשה. Demnach ist die heute herrschende Aussprache nicht richtig. Genau besehen ist ihre einzige Stütze das schwache Zeugnis eines Theodoret, der von Samaritanern seiner Zeit etwas gehört haben will.

Auch etwaige Einwände, daß die ermittelte Bedeutung für eine primitive Religionsstufe zu abstrakt und spekulativ sei, sind durchaus hinfällig. Selbst wenn es wahr wäre, daß auch die israelitische Religion nicht anders als mit dem Fetisch oder einem Totem oder einem Gewitter angefangen haben könne, haben wir es im A. T. nirgends mit einer primitiven Religionsstufe zu tun. Vielmehr ist insbesondere der Thora das religiös Tiefste zuzutrauen, was gedacht werden kann. Denn nie hat ein Volk sich mit Herz und Sinn Gott und dem Göttlichen mit gesammelterer Energie hingegeben als Israel und seine Besten, wenn sie es auch nicht in der Sprache einer schulmäßigen Spekulation wiedergaben. Unsere Erklärung ist aber nichts weniger als abstrakt. Es ist ein lebensvoller Gottesglaube, der in diesem Namen seinen Niederschlag gefunden hat, erwachsen aus dem unmittelbaren Gefühl von dem Dasein und Wirken einer

von allem Kreatürlichen verschiedenen lebendigen, schöpferischen, hilfreichen Allmacht, als dessen Werk es insbesondere die persönliche und nationale Lebensfügung empfindet, er ist erwachsen aus Demut, Lebensgefühl, Dank und Vertrauen¹.

Ihvh heißt also, um es mit dem kürzesten Ausdruck zu übersetzen: Er Wird . . . sowohl futurisch als präsentisch d. h. der mit Gewißheit zu Erwartende und (für jemand) Eintretende, stets im hilfreichen Eintreten und Wirken Begriffene. Er ist der in Kraftfülle ewig Lebende und Wirkende. Als der allem Gewordenen und Geschaffenen gegenüber allein und von Anfang an Seiende und es Erhaltende ist er der Ursprung alles Vorhandenen, der Quell alles Lebens und Lebensschwunges, der Gott der Schöpfung des Himmels und der Erde. Also ist er der Unbedingte (die Selbstmacht und Selbstbestimmung seines Wirkens und von da auch seines Seins — seine Aseitität in jedem Sinne — liegt nicht erst in dem Relativsatz ascher ehje, der vielmehr nur die vorbehaltene einzelne Gelegenheit dazu ausdrückt), der in seinem Wirken durch nichts Beschränkte und Zurückzuhaltende, der in seinem Macht-, Schöpfer- und Helferwillen und dessen Verwirklichung absolut Freie, der nur in ihm selbst den Antrieb seines Handelns und das Gesetz seines Wirkens hat, er ist der Allmächtige, er ist als Gott über der Natur, die ihm zu willen sein muß, der Gott der Wunder, die am augenfälligsten von seiner Allmacht zeugen. Ist ja doch die Schöpfung ein Wunder und jedes Wunder eine neue Schöpfung. Aber unzertrennlich von seinem schöpferischen Wesen ist zugleich das ethische. Er ist der Hei-

¹ Es ist nicht gut möglich, sich mit den zahllosen Erklärungen des Namens Ihvh auseinanderzusetzen. Wenn Reland 1707 eine Decas von Abhandlungen darüber zusammenstellen konnte, so würde sich heute unschwer eine Centurie sammeln lassen. Keine Widerlegung verdienen die früher beliebten Ableitungen aus fremden Sprachen. Ein hebräischeres Wort als Ihvh gibt es überhaupt nicht. Es als Hiphil zu erklären (Clericus, Lagarde nach (?) Graecus Venetus) war man nur deshalb in der Lage, weil man sich auf die Aussprache Theodoret's festgelegt hatte. Sachlich ist die Erklärung unnötig (s. o.) und ohne Grund. Ein Hiphil von יהיה gibt es nicht und wäre nach der ermittelten Bedeutung unmöglich. Der Natur der Sache nach finden sich aber Elemente des Richtigen in vielen Erklärungsversuchen z. B. Drusius (liest יהיה oder יהיה bei Reland: decas exercitatt. p. 65), Delitzsch, Oehler, W. R. Smith — Jehuda Halevi, R. Samuel b. Meir („Er nennt sich selber אהיה und wir nennen ihn יהיה, wobei das ך an Stelle des ך steht“). Smith (bei Nestle a. a. O.): So ist im Munde des Verehrers „Er wird es sein“ der Ausdruck des Vertrauens in Ihvh als den Gott, der seine Diener nicht im Stiche lassen, noch ermangeln wird, ihnen das zu sein, was sie bedürfen und verlangen. Der Sinn ist in der Tat: „Er wird sich erweisen.“ So aber schon Jehuda Halevi u. a.

lige, nicht daß קדוש schon von vornherein den Inbegriff aller sittlichen Eigenschaften¹, sondern insofern es ursprünglich den absolut Zuverlässigen, sich selbst und seinem Worte Getreuen bedeutet. Dies liegt z. B. in Aussagen wie Nu 20₁₂, 23₁₉, Dt 32₄ (das nur eine Paraphrase von קדוש ist). Dies ist der Ursprung, der mit קדוש (z. B. I S 2₂) synonymen Bezeichnung Gottes als Felsen (צור). Er ist der sich erschütterlich Gleichbleibende, sodaß Heiliger und Fels geradezu identisch sind mit Ihvh. Er wird sein, wie er ist und darum der Gott des Glaubens. Wenn er kraft seiner Allmacht der Macht und dem „Recht“ des Stärkeren, die das Prinzip der Natur sind, Einhalt tut, so ist Anlaß, Gelegenheit und Zweck die innere Nötigung, das Recht des Schwächeren, das in ihm gleichfalls seinen Hort hat, zur Geltung zu bringen. Er tritt auf für die durch Macht und Gewalt bedrohten sittlichen Interessen, für Menschennot und Menschenrecht gegen Naturgewalt und Menschen trotz. Er ist der rettende Gott. Insofern er, um zu retten, den Bedrucker durch seine Allmacht überwindet und den Verstockten zerschmettert, ist er der richtende und rächende Gott. Bei der Gewißheit, mit der der Bedrucker ihn zu gewärtigen und der Bedrückte ihn zu hoffen hat, ist er sowohl der Gott des unausweichlichen Strafgerichts als der trostvollen Hoffnung auf Erlösung. Ihvh ist das Futurum der Geknechteten und Leidenden. Auf die Seufzer und die Frage: wird Einer helfen? wird er retten? lautet die gewisse Antwort dieses Namens: Er wird! Um so mehr, wenn man um die Verheißung und die Beispiele seiner Hilfe weiß. Er ist die ewige Zukunft, die ewige Verheißung, die immerwährende Erfüllung. Er ist der Gott der Religion der Zukunft, der Prophetie und des messianischen Reiches. Da aber zum Begriff eines solchen nach eigenen Impulsen und sittlichen Motiven freitätigen Wesens die Persönlichkeit unerlässlich, ja die Persönlichkeit Voraussetzung und Quelle aller anderen Bestimmungen ist, so ist Ihvh eine Persönlichkeit, ein Ich, ja das Ich jedes Ichs, das nur aus ihm und an ihm zum wahren Ich wird, so daß kein Name wie der seinige von ihm aus der dritten Person in die Selbstbezeugung der ersten umgesetzt werden kann: Ihvh = Ehje.

Mit diesem Namen tröstet und vertröstet Gott den Mose. Aber nicht mit ihm allein. Seine praktische Beweiskraft erhält er erst durch den Zusatz: der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaks und der Gott Jakobs.

¹ Oder das Numinöse im Sinne Ottos (das Heilige), das zwar durchaus von dem Gott des A. T. gilt, aber außerhalb des Wortes יהוה in unserem Zusammenhang liegt.

Was er in drei aufeinanderfolgenden Geschlechtern gewesen ist, das ist er unwandelbar, das wird er allen folgenden Geschlechtern sein. Alle folgenden Bewährungen seines Namens würden nur Wiederholungen dieser ersten sein, darum „soll dies sein „Name“ für ewig und dies seine Berühmung für jedes Geschlecht sein¹.“

Daß aber Gott nur nach diesen drei ersten Geschlechtern und nicht irgendwelchen anderen späteren genannt sein will, gibt seinen Helfertaten für Israel noch einen andern Charakter und der Hoffnung auf ihn erst die wahre Stärke und unbedingte Zuversicht. Seine Erlösertaten sind nicht nur ein Werk seiner Allmacht, sondern seiner Treue. Er hat sie den Ervätern verheißen und seine Verheißungen erfüllt. Er ist der treue Gott, der sein Wort hält und dies ist sein Ruhm. Der Gott der Väter ist die Probe auf יהוה = der Heilige. Darauf werden sich die künftigen Geschlechter allezeit stützen und berufen können. Dafür werden sie ihn preisen. Daher sind dies die beiden Hauptthemata der späteren Th'hilla: Er hat Himmel und Erde gemacht, das Meer und alles was darin — er bewahrt Treue in Ewigkeit.

Die von Gott gegebene Erklärung seines Namens ist nicht sowohl spekulativ-abstrakt als geschichtlich und zugleich eine Zurechtweisung der versteckten Herausforderung Moses. Von meinem Namen willst du künden? Sieh ihn dir nur recht an! Die Zukunft willst du wissen? Die Vergangenheit sei dir Gewähr genug! Erzähle nur, was ich den Vätern gewesen bin und verheißen habe. Denn Verheißen heißt bei mir Erfüllen. Indem die Rede die ewig gültige Th'hilla Gottes definiert, wird sie selbst gehoben und im Parallelismus der Glieder poetisch². — —

Die eine Säule, auf der die Quellenscheidung ruht, ist somit zerbrochen, und wir können bei der zweiten ansetzen, denn es ist damit auch diejenige Gottesrede eingeleitet, welche auf das Erlösungswerk als Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißung vorbereitet (6₁ff.). Nur noch ein kurzer Nachtrag.

Die Unterredung zwischen Gott und Mose ist eine kunstvolle Komposition, deren Geschlossenheit nicht gestört werden durfte. Wenn notwendigerweise noch andere Worte zwischen ihnen gewechselt sein mußten, so konnten sie nur in einem Nachtrag nachgeholt werden. Als solcher ist der Absatz 4₁₈ff. zu betrachten,

¹ זכר von Gott Hos 12₈, Jes 26₈, ψ 6₈, 30₈, 97₁₂, 102₁₃, 135₁₃.

² Dies hat denn auch das jüdische Gebet vollkommen begriffen, wenn es mit der Th'hilla beginnt: Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaks und Gott Jakobs, (und nach Dt 10₁₇) großer, starker und ehrfurchtgebietender Gott.

Ein wichtiges Moment nämlich, das aber in dem vorhergehenden Dialog nicht am Platze war, ist die Mitteilung Gottes an Mose, daß er nach Aegypten zurückkehren könne, weil seine Feinde tot seien. Das ist psychologisch so natürlich, daß es sogar das erste Wort Gottes zu Mose gewesen sein muß. Er ist aus Aegypten geflohen, weil man ihm nach dem Leben trachtete. Diese Gefahr, so erfährt er, besteht nicht mehr. Ja, diese Mitteilung hatte Gott ihm bereits vor der Begegnung am Dornbusch gemacht. Dies sagt ausdrücklich v. 19: „Gott habe aber zu Mose in Midjan gesprochen . . .“ Freilich hatte dies allein ihn noch nicht zum Entschluß bringen können. Denn wenn auch seine Feinde tot sind, so mißtraut er doch den Israeliten. Sind sie es ja eigentlich gewesen, die ihn vertrieben haben. Nachdem ihn aber Gott besiegt hat, greift er vor Jithro, zu dem er von seiner ihm selbst noch immer nicht gewissen Sendung nicht reden mag, zu dem menschlichen Motiv zurück, um Midjan zu verlassen¹. Denn er war aus Aegypten vor einer augenblicklichen Verfolgung geflüchtet, aber nicht um dauernd in Midjan zu bleiben. Es ist aber nicht oder nicht allein der Tod seiner Feinde, mit dem er seinen Fortgang begründet, sondern das Verlangen, „seine Brüder“ wiederzusehen, woraus übrigens hervorgeht, daß sein Vater Amram bereits tot sein muß², denn sonst hätte er verlangt, diesen wiederzusehen (so Jakob Gen 28₂₁ und Joseph). Denn auf jenes hätte ihm Jithro antworten können: Und bist du denn nicht hier auf alle Fälle sicher? Aber jetzt kann er zu ihm nur sagen: לך שלום. Mosen aber ist dies vor ihm selber ein hinreichender Grund. Er wird gehen, sei es auch nur, um nach den Seinigen zu sehen. Um uns nun zu lehren, daß er auch darin bei der Wahrheit bleibt, trägt die Schrift nach: auch das hatte ihm Gott gesagt: er habe keinen Grund mehr, in Midjan zu bleiben. ויאמר ist³ Plusquamperfekt. Die beiden Momente: der Tod der Feinde und das Wiedersehen der Brüder sind, wie oft⁴, auf die Rede und ihre Wiederholung verteilt, obgleich sie von vornherein zusammen ausgesprochen worden sind.

Ein anderes nachzutragendes Moment war, wie die Rede Moses an Pharaon formell zu lauten hatte: כה אמר יי' שלח את עמי ויעברוני — ותמאן לשלחו 5₁, 7₁₄, 16^{f.}, 26^{f.}, 8₁₆^{f.}, 9₁^{f.}, 13^{ff.}, 10₃, 11₄. —

¹ Vgl. z. B. Gen 28₆^{ff.}. Erst nachdem als zweites Motiv das Beispiel Jakobs hinzugekommen ist, wird bei Esau auch das erste, daß nämlich den Eltern seine kanaanitischen Frauen mißfällig sind, wirksam.

² s. mein „Der Pentateuch“ 1905 p. 40.

³ Trotz Dillmanns Einspruch und gegen Driver, tenses² 103^{ff.} worüber u.

⁴ s. meine „Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch“ 1916 p. 48^{ff.}

Das Prinzip, eine geschlossene Darstellung nicht durch weniger Wesentliches durchbrechen zu lassen und es an anderer Stelle nachzutragen, wird noch öfter nachzuweisen sein. Es ist nicht richtig, in solchen Fällen immer von verschiedenen Quellen zu reden.

(Schluß folgt)

Kindersegen und Kinderlosigkeit im altrabbinischen Schrifttume.

Von L. Wiesner in Wien.

(Schluß)

4. Kapitel: Kinderlosigkeit.

Das Los der Kinderlosigkeit war ein sehr trauriges. Die unfruchtbare Frau sah mit ihrem Ehezwecke auch ihren Daseinszweck verfehlt und fühlte sich als von Gott hart gestraft; überdies wurde sie von der Außenwelt mit Geringschätzung behandelt, und nicht selten zeigten Personen mit geringem Zartgefühl mit den Fingern auf sie: Diese Unfruchtbare da¹. So klagt Sara vor Abraham: Du hörst meine Schmähung und schweigst². Um sich den mannigfachen Kränkungen zu entziehen, verließ die Kinderlose nur selten ihre Behausung und lebte in dieser wie eine Gefangene³. Verdüsterten Gemütes wankte sie mit scheuem Blicke und gesenktem Haupte unsicheren Ganges in ihrem Hause dahin, als müßte sie bei jedem Schritte hinstürzen⁴.

Da man als günstiges Zeichen für reichen Kindersegen einer Frau deren reiche Blutabsonderung ansah⁵, nannte man jene Familien, in welchen die weiblichen Sprossen keine Blutungen hatten (Amenorrhoe), Durkati oder Trokati, welches Wort die Rabbinen in דור קטוע auflösten, d. h. abgeschnittenes Geschlecht, welches ausstirbt⁶. Nur mit Grauen blickte die Kinderlose in die Zukunft, wo sie ein Alter ohne Halt und ohne Stütze vor sich sah⁷. „Weinet nicht um den Toten und bemitleidet ihn nicht, weinet vielmehr um den Dahinziehenden“⁸. Diese Worte, sagt R. Jehuda, beziehen sich auf den, der ohne Kinder stirbt und nichts im Lande seiner Geburt zurückläßt⁹. Der Name des Eunuchen galt schon bei seinem

¹ Gen. r. 47, 2, 53, 5, Pesikta r. 177b.

² Gen. r. 54, 5.

³ Gen. r. 71 Anfang.

⁴ Dasselbst.

⁵ Niddah 8b.

⁶ Kethuboth 10b, Jer. Kethuboth I, 1, Niddah 64b.

⁷ Jebamoth 65b.

⁸ Jeremia 22₁.

⁹ Moed Katan 27b, vergl. B. bathra 116a.

Leben als aus der Gemeinschaft Israels ausgelöscht, sodaß im Falle seines Todes die Leviratshehe zu unterbleiben hatte¹. Er konnte, wie jeder Kinderlose überhaupt, kein Mitglied des Dreiundzwanzig- oder Einundsiebzig-Richter-Kollegiums werden, weil ihm die milde Gesinnung, welche den Richter beim peinlichen Gerichtsverfahren auszeichnen sollte, und die Fähigkeit, manche psychologischen Vorgänge zu würdigen, nicht zuerkannt wurden². Der traurige Zustand eines Kinderlosen wird mit dem eines Aussätzigen, Blinden und Armen verglichen; sie alle werden den Verstorbenen gleich geachtet³. Daß I Chron 2₁₅ von Isai nur sieben Söhne aufgezählt werden, während er nach I Sam 17₁₂ acht Söhne hatte, erklärt Raschi an letztgenannter Stelle damit, daß ein Sohn kinderlos starb. An der Bahre eines kinderlos Verstorbenen pflegten die Frauen von Schechanzib (Babylon) ein besonderes Trauerlied anzustimmen: „Wehe dem Dahingeschiedenen, der keine Nachkommenschaft hinterlassen hat“⁴. Wie der Ehelose, so ist auch derjenige, der verhehlicht ist, aber keine Kinder hat, als mit dem himmlischen Banne belegt zu betrachten⁵.

Es kann uns nicht wundern, daß das gewöhnliche Volk keinen Anstand nahm, den Kinderlosen mit wenig schmeichelhaften Namen zu belegen. Er wurde als unfruchtbarer Maulesel⁶, „Resch Ketua“, d. h. Enthaupteter⁷, auch קלוט⁸ bezeichnet. Ein Zauberspruch gegen eine Hautkrankheit lautete: Dein Aussehen bleibe, deine Stelle bleibe, dein Same sei wie der eines Unfruchtbaren (Kalut) und eines Maulesels, der sich nicht vermehrt, so sollst auch du dich nicht fortpflanzen auf den Körper des N., Sohnes des N.⁹

Da die Kinderlosigkeit als Strafe Gottes angesehen wurde, forschte man natürlich bei hervorragenden biblischen Persönlichkeiten nach dem Grunde dieser Strafe. Der Midrasch zählt sieben Unfruchtbare: Sara, Rebekka, Rachel, Lea, Hanna, Hazlelponith (oder צללפנית, angeblich der Mutter Simsons) und Zion¹⁰. Die Erörterung der Unfruchtbarkeit der Stammmütter nimmt in der Hagada einen verhältnismäßig breiten Raum ein¹¹. Von größerem

¹ Sifre, Deuter. zu 15, 6, Jebamoth 24a.

² Sanhedrin 36b, Tosephta Sanh. VII, 5 = 426^c.

³ Nedarim 64b, Ab. Zarah 5a, Tanchuma Zaw.

⁴ Moed Katan 28a (nach Aruch s. v. יָה).

⁵ Pesachim 113b, s. Tosafoth z. St. s. v. יָאִין.

⁶ Gen. r. 41, 5, 53, 10, B. bathra 91a, s. Wiesner, Scholien II, 141.

⁷ Sotah 35a, s. Raši, vergl. Megilla 14b.

⁸ Sabbath 67a, s. Raši.

⁹ Sabbath 67a.

¹⁰ Agadath Bereschith, c. 53.

¹¹ Gen. r. 45, 4, Schir r. zu II, 14.

Interesse als die hierauf erteilten Antworten¹ sind die Ausbrüche des Schmerzes, welche die Lehrer den betreffenden Frauen in den Mund legen. Sie gewähren uns unwillkürlich einen Einblick in die Dürsterkeit des kinderlosen Familienhauses jener Zeit und lassen uns den namenlosen Schmerz empfinden, der insbesondere das Herz der kinderlosen Frau erfüllte. Sara stellt gewissermaßen den Typus der kinderlosen Frau dar². Davon überzeugt, daß die Ursache der Kinderlosigkeit in ihr selbst liege³, überhäuft sie den Abraham mit Vorwürfen darüber, daß er nur für sich und nicht auch für sie gebetet habe und daß er bei den Schmähungen, die sie erleide, ruhig bleibe⁴. Ja, es fehlt sogar nicht an ehelichen Szenen, wobei sie in ihrem wilden Schmerze ihrem Gatten mit den Fingern ins Gesicht fährt⁵. — Bei Rebekka finden die Lehrer in der Bibel keinen Anknüpfungspunkt für Detailmalerei. Dafür aber umsomehr bei Rachel. Diese beneidet ihre Schwester (Gen 30,) zuerst still, fromm erben und, obgleich der Neid an ihrem Innern nagt, sucht sie ihn durch den demutsvollen Gedanken zn unterdrücken, daß die ältere Schwester mehr gute Werke aufzuweisen habe, um derentwillen sie von Gott des Kindersegens gewürdigt werde⁶. Allmählich aber wird es in ihrem Innern lauter, und endlich entlädt sich das sturm- bewegte Gemüt in dem verzweiflungsvollen Ruf: schaffe mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich, d. h. ich bin einer Toten gleichgeachtet, denn das Leben einer Kinderlosen ist kein Leben⁷. Zu erhabener Schönheit gestalten die Lehrer ein eheliches Zwiegespräch zwischen Jakob und Rachel, in welches zuletzt Gott eingreift und Jakob sein Vorgehen gegen die erbitterte Dulderin verweist.

Rachel: Schaffe mir Kinder, denn es hängt nur von dir ab, daß ich Kinder bekomme.

Jakob: Bin ich denn an Stelle Gottes, der dir Leibesfrucht versagt hat? Dir nur hat sie Gott versagt, mir nicht.

Rachel: Hat sich dein Vater deiner Mutter gegenüber auch so teilnahmslos verhalten? Hat er nicht vielmehr für sie gebetet?

Jakob: Zwischen meinem Vater und mir ist ein großer Unterschied, mein Vater hatte vorher keine Kinder, auch hatte er nur eine Frau, ich hingegen habe schon Kinder und besitze mehrere Frauen; bekommt die eine keine Kinder, so bekommt dafür die andere.

¹ Gen. r. 45, 4, Schir r. II, 14, Tanchuma Wajeze 36b und Toldoth 33b.

² Midrasch Samuel c. 2, 11. ³ Midrasch hagadol, Schechter 241.

⁴ Gen. r. 45, 5. ⁵ Dasselbst.

⁶ Gen r. 71, 6, Agadath Bereschith c. 51.

⁷ Nedarim 64b, Ab. Zarah 5a, Tanchuma 144a, Tanchuma B, Wajeze 19, Gen. r. 71, 6, 45, 2, Exod. r. 5, 4, Echo. r. zu III, 6.

Rachel: Wenn du nicht das Beispiel deines Vaters nachahmen willst, so folge dem Beispiele deines Großvaters.

Jakob: Vermöchtest du aber auch die Selbstverleugnung zu üben, die meine Großmutter Sara geübt hat?

Rachel: Was hat sie denn getan?

Jakob: Sara hat ihre Magd dem Abraham zugeführt.

Rachel: Wenn es sich darum handelt, so will ich ihrem Beispiele folgen. Hier meine Magd Bilha, damit ich durch sie erbaut werde.

Gottesstimme (zu Jakob): Spricht man mit so wenig Zartgefühl zu Frauen bedrückten Gemütes? Bei deinem Leben, — vor dem Sohne dieser Frau (Josef) werden einst deine Söhne in Bedrängnis stehen, und er wird ihnen die Antwort zurückgeben, die du seiner Mutter gegeben hast: „bin ich denn an Stelle Gottes“ (Gen 50₁₉)¹.

Offenbar lag hier den Rabbinen die aus der Beobachtung des Lebens gewonnene Notwendigkeit zugrunde, den Männern kinderloser Frauen ans Herz zu legen, auf das beschwerte und empfindliche Gemüt ihrer Frauen mehr Rücksicht zu nehmen.

Auch die Stammutter Lea wird, wie bereits erwähnt², zu den ursprünglich von der Vorsehung zur Kinderlosigkeit bestimmten Frauen gezählt. Die Worte: Die Unfruchtbare gebiert sieben¹ (I Sam 2₅) sind nach einer Deutung eine Anspielung auf den Kindersegen Leas³.

Die sympathische Gestalt der betenden Hanna wirkt nach der Zeichnung der Rabbinen als die Verkörperung des reinsten Schmerzes der kinderlosen Frau. Keine Klage, kein bitteres Wort hören wir aus ihrem Munde. Sie verliert keinen Augenblick ihr seelisches Gleichgewicht, und sie selbst ist es, die, als sie wahrnimmt, daß ihr der Kindersegen versagt bleibe, ihrem Manne den selbstlosen Rat erteilt, Penina als zweite Frau ins Haus zu nehmen⁴. Das ganze Martyrium der kinderlosen Frau zu jener Zeit wird uns nun in anschaulichen Bildern vor Augen geführt. Jeden Morgen tritt die Nebenfrau vor Hanna hin und fragt sie höhnend: willst du deinen Kindern nicht das Gesicht waschen? Am Mittag fragt sie: begrüßest du deine Kinder nicht, die eben aus der Schule gekommen sind? Sitzen sie beim Mahle, sagt Penina zu ihrem Manne, der die Speisen verteilt: Gib diesem meinem Sohne seinen Teil, diesem meinem Sohne hast du seinen Teil noch nicht gegeben⁵. Ein anderer Lehrer legt der

¹ Gen. r. 71, 7. Vergl. die Darstellung in Agadath Bereschith, C. 52, Tanchuma B. zu Wajeze 19, s. Raši und Ramban.

² S. 139 Anm. 10.

³ Gen. r. 72 Anf., Midrasch Sam. c. 5.

⁴ Pesikta r. c. 43 = 181b.

⁵ Pesikta r. c. 43 = 182b.

Penina die höhrende Frage in den Mund: Hast du schon für deinen älteren Sohn ein Sudarium (Tuch, eig. Schweiß Tuch), für deinen jüngeren ein Hemdchen gekauft¹? — Zu dem Gebete Hannas wird die zutreffende Bemerkung gemacht, daß vorher niemand die Gottheit mit „Herr der Heerscharen“ angedet hat. Hanna war die erste Person, welche den Ausdruck **ר' צבאות** in ihrer Anrede gebrauchte. Diese Anrede wird nun in Beziehung zu dem Inhalte ihres Gebetes gebracht. Herr der Heerscharen des Himmels und der Erde, du, der du die zahllosen Wesen ins Dasein gerufen hast, sollte es dir denn schwer fallen, mir einen einzigen Sohn zu geben? Ich stehe hier vor dir wie ein Bettler, der, nachdem er lange und vergebens am Eingange des königlichen Palastes, in welchem zahlreiche Gäste bei einem üppigen Mahle sitzen, auf einige Speisereste gewartet hatte, sich endlich durch die Dienerschaft Bahn gebrochen, bis zum Könige vordringt und ruft: Herr und König, sollte es dir schwer fallen, von dem großen Mahle, das du bereitet hast, mir ein Stück Brot zu geben²? Ein anderer Lehrer legt der Anrede **ר' צבאות** folgenden Gedanken zugrunde. Du hast die Scharen des Himmels oben und die Scharen auf Erden unten erschaffen. Jene essen nicht, trinken nicht, vermehren sich nicht und sterben nicht, sondern leben ewig; diese essen, trinken, vermehren sich und sind sterblich. Gehöre ich zu jenen, so lasse mich ewig leben, gehöre ich zu diesen, so gib mir Nachkommenschaft³. Ein dritter Lehrer läßt Hanna den Ausdruck **ר' צבאות** angesichts der zu den Festen zusammengeströmten Wallfahrer gebrauchen: wieviele Heerscharen versammeln sich zu den heiligen Festen an dieser Stätte (Schiloh), und nicht ein einziges Wesen unter ihnen gehört mir⁴!

Die innersten und geheimsten Regungen der kinderlosen Frau finden die feinsinnigen Lehrer in den Worten: „Hanna redete „über“ ihrem Herzen“ (**על רבה**) (I Sam 1₁₃) diskret angedeutet. Hanna sagte, Herr der Welt, du hast an dem Weibe nichts ohne Zweck erschaffen, die Brüste, die du „über meinem Herzen“ gebildet hast, haben sie nicht den Zweck, ein Kind zu säugen? Gib mir einen Sohn, damit ich ihn mit meinen Brüsten säuge⁵. Ferner, ich habe als deine Magd nicht eine von den drei großen häuslichen Frauenpflichten, deren Erfüllung der Frau in ihrer schweren Stunde beistehen (**חלה, נדה, הרלקה**) übertreten⁶.

¹ Midrasch Samuel c. I (8).

² Berachoth 31b.

³ Pesikta r. c. 43 = 179b.

⁴ Dasselbst.

⁵ Berachoth 31b.

⁶ Dasselbst.

Auf R. Akiba, der, während er einmal in Rom weilte, barfuß einherging¹, kam ein Eunuch zu, der am Hofe des Kaisers ein hohes Amt bekleidete und sprach ihn an: Bist du der Lehrer der Juden? R. Akiba bejahte. Darauf der Eunuch: Höre von mir drei Dinge: wer auf einem Pferde reitet, ist ein König, auf einem Esel ein Freier, und wer Schuhe an den Füßen hat, ein Mensch. R. Akiba erwiderte: Höre auch du von mir drei Sprüche: Der Schmuck des Antlitzes ist der Bart, die Freude des Herzens ein Weib, eine Gabe Gottes sind Kinder. Weh dem Menschen, dem diese drei fehlen².

¹ Es muß dies einen besonderen Grund gehabt haben, da er selbst seinem Sohne empfahl, stets Schuhe zu tragen (Pesachim 112a), und die Lehrer auch sonst auf Fußbekleidung großen Wert legten (Sabbath 129a). Vielleicht war die Barfüßigkeit Rabbi Akibas ein Zeichen der Trauer (vergl. II Sam 15₃, Jes 20₃, Ez 24₁₇) infolge der hadrianischen Anfeindungen. Vergl. auch Pesikta B. 120a.

² Koh. r. zu X, 7. Vergl. Sabbath 152a. Nach der vielfach geteilten Ansicht, daß Kinderlosigkeit eine Strafe Gottes sei, traf auch Josua, den Schüler Moses, dieses Geschick. Er habe sich dadurch vergangen, daß er in Gegenwart seines Lehrers eine selbständige religiöse Entscheidung traf (Erubin 63a, Sanhedrin 17a). Nach anderer Meinung, weil er das jüdische Heer eine Nacht an der Erfüllung des Gebotes der Fortpflanzung und Vermehrung gehindert hat. (Dasselbst. Nach Megilla 14b soll er nur keine Söhne, wohl aber Töchter gehabt haben, da die Prophetin Chulda von ihm abstammen soll. Vergl. auch Pesachim 119b.)

Daß zwischen kinderlosen Ehepaaren infolge gegenseitiger Zuschreibung der Schuld häusliche Zwistigkeiten keine seltene Erscheinung waren und ein autoritatives Eingreifen notwendig machten, werden wir wohl schon der bisherigen Darstellung entnommen haben. (Vergl. Jebamoth 65a.) Ganz deutlich ersehen wir dies aus der Tendenz der Lehrer, den Engel, der der Frau des Manoaah, Hazleponith (B. Bathra 91a), erschien, als Friedensstifter erscheinen zu lassen. Der Engel sei deshalb ihr, der Frau, in Abwesenheit ihres Mannes und nicht diesem erschienen, um ihr mitzuteilen, daß die Ursache der Kinderlosigkeit in ihr liege, doch werde sie trotzdem einen Sohn bekommen (Numeri r. 10, 5).

Einzelne Lehrer versuchten mittels Exegese zu beweisen, daß auch zwei der Patriarchen Abraham und Isak, ursprünglich unfruchtbar waren. Abraham war ein Tumtum (siehe darüber Preuß, Bibl. Talmudische Medizin, S. 263), dessen Zeugungsunfähigkeit erst später beseitigt wurde (Jebamoth 64a, vergl. Jebamoth 83b). Von Isak heißt es, er flehete gegenüber seiner Frau לנכה אשתו nicht א נל, was sagen will, daß er auch für sich flehete (Jebamoth 64a).

Daß Michal, die Frau Davids, bis zu ihrem Todestage kein Kind hatte, wird als Strafe wegen ihrer geringschätzigen Aeußerungen über David aufgefaßt (Sanhedrin 21a, Numeri r. 4 gegen Ende).

Ueber Jechonja, König von Juda, wurde Kinderlosigkeit verhängt (Jer 22₃), Buße hatte jedoch die Strafe abgewendet (Pesikta B. 163a, Pesikta r. 188, Levit. r. 10, 5, Schir r. zu VIII, 6, vergl. Sanhedrin 37b).

Wir glauben in dem Bisherigen zur Genüge gezeigt zu haben, daß Kinderlosigkeit im Judentume stets als trauriges Los angesehen und sehr tief empfunden wurde. Es war hier wahrhaftig nicht notwendig, wie es Kaiser Augustus in Rom tat, für Kinderlose besondere Strafen festzusetzen. Der Kinderlose fühlte sich hart genug gestraft. Wenn es einen Schmerz gab, der den des Kinderlosen übertraf, so war es nur der, ungeratene und gottlose Kinder zu haben. Die Erwägung dieses Momentes mußte von den Rabbinen herangezogen werden, um Betroffene mit dem herben Geschehe der Kinderlosigkeit einigermaßen zu versöhnen. So predigte einst Rabbi Jochanan: Abraham und David haben an Gott die gleiche Bitte gerichtet. Abraham betete (Gen 15₂): Herr der Welt, wenn mir Kinder beschieden sein sollten, die dich erzürnen werden, so ist es für mich besser, ich gehe kinderlos dahin. David betete (Psalm 139₂₃): Erforsche mich, o Gott, und erkenne meine Sprößlinge; wenn ich Kinder haben sollte, die dich betrüben, so ist es für mich besser, du führst mich den Weg der Ewigkeit¹. In demselben Sinne lesen wir in Ben-Sira (16₃ f.): Besser ist ein frommes Kind als tausend schlechte Kinder, und kinderlos dahingehen, als viele gottlose Kinder haben. Zu dem frommen Manne, der weinend und geängstigt von dieser Welt scheidet, weil er keine Kinder hinterläßt, spricht Gott: Du besitzt eine wertvollere Frucht als Kinder, nämlich die Thora, mit der du dich beschäftigt hast, denn Salomo sagt: Die Frucht der Frommen ist der Baum des Lebens (Spr 11₃₀): mit dem Baume des Lebens ist aber die Thora gemeint, wie es heißt: ein Baum des Lebens ist sie denen, die an ihr festhalten (Spr 3₁₈)².

Als gleichwertiger Ersatz für den Entgang des Kindersegens wurde ferner die Erziehung von Waisenkindern angesehen und von den Rabbinen eindringlichst empfohlen. „Wer ein Waisenkind, männlichen oder weiblichen Geschlechtes, in seinem Hause erzieht, dem wird es angerechnet, als ob er eigene Kinder hätte“³.

5. Kapitel: Das Sterben der Kinder.

Wurde Unfruchtbarkeit als hartes Geschick noch so schwer empfunden und getragen, es war das mildere Los im Vergleiche mit dem namenlosen Schmerze, welcher denjenigen traf, dem die Kinder, namentlich in zartem Alter, durch den Tod entrissen wurden. Wer seine Kinder verliert, hat durch den darob empfundenen Schmerz

¹ Genesis r. 44, 9, s. Lurjas und Einhorn's Kommentar z. St.

² Tanchuma 8a, Tanchuma B, Noah 2.

³ Megilla 13a, Sanhedrin 19b.

alle seine Sünden gebüßt¹. Zu dem Schmerze der verlorenen Hoffnungen gesellte sich die Schmach der Schuldbeladenheit. Denn es galt als zweifellos, daß hier keineswegs blinde Zufälligkeiten, sondern das Walten der göttlichen Vorsehung zu erblicken ist; dem Geschlechte, welches Gott erzürnt, läßt Gott die Söhne und Töchter im zarten Alter sterben², sagte ein Lehrer des dritten Jahrhunderts. Begreiflicherwise forschten die Rabbinen bei einzelnen auffälligen Erscheinungen, welche Art von Schuld solche schwere Strafe zur Folge haben könne und nahmen nach ihrer Weise Anlaß, das Volk zur strengen Erfüllung der einen oder andern vernachlässigten Pflichten zu ermahnen. So meinte ein Lehrer, die Tränen, die um den Verlust eigener Kinder fließen, wären die Vergeltung für den nicht genügend gewürdigten Verlust eines frommen, rechtschaffenen Menschen³, Andere wieder meinten, nicht erfüllte Gelübde, Vernachlässigung des Thorastudiums, des Gebotes der Türpfosteninschrift, der Schaufäden, oder grundlose Feindschaft hätten den Tod der Kleinen verschuldet⁴. Auch eine mit den Lev 20₂₁ f. verbotenen Verwandschaftsgraden eingegangene Ehe hat diese Strafe zur Folge⁵. Als ein des Glückes reichsten Kindersegens sich erfreuender Familienvater galt den Lehrern der Richter Ibsan, der nach der Erzählung der heiligen Schrift⁶ dreißig Söhne und ebensoviele Töchter besaß. Bei der Verheiratung eines jeden seiner Kinder veranstaltete er zwei Gastmähler, eines in seinem eigenen Hause und eines im Hause des Schwiegervaters des betreffenden Kindes. Zu keinem dieser Hochzeitsmahle lud er jedoch den kinderlosen Manoah ein, weil „dieser unfruchtbare Maulesel“, wie er verächtlich sagte, sich nie werde revanchieren können. Als Strafe für seinen Stolz und seine Verhöhnung des kinderlosen Manoah starben alle seine sechzig Kinder bei seinen Lebzeiten. Daher das Sprichwort: Lieber ein kräftiges Kind, als sechzig, die dahinsterven⁷. Derselbe Gedanke liegt auch folgender Hagada zugrunde. Gott sprach zu Penina: Du hast es darauf abgesehen, die kinderlose Hanna zu kränken und in ihrem Gemüte einen Sturm zu entfesseln (הרעימה); wahrlich, wie in der Natur dem Sturme der befruchtende Regen folgt, so soll auch bei Hanna auf den Sturm in ihrem Gemüte der Kindersegen folgen. Und Penina wurde wegen ihrer kränkenden Worte hart bestraft. Hanna bekam drei Söhne und zwei Töchter (I Sam 2₂₁). Nach jedem Kinde, welches sie bekam, verlor

¹ Berachoth 5b. ² Kethuboth 8b. ³ Moed Katan 25a.

⁴ Sabbath 32b, vgl. Tanchuma Wajigasch Anf.

⁵ Sifra Weiß 93, Jebamoth 55a. ⁶ Richter 12₉.

⁷ Baba Bathra 91a. Der Text des Sprichwortes ist etwas dunkel.

Penina zwei! Als Hanna in der Erwartung des 5. Kindes war und Penina von ihren zehn Kindern bereits acht verloren hatte, wurde letztere von der Furcht erfüllt, sie könnte auch die ihr noch gebliebenen zwei Söhne verlieren und sprach reumütig zu Hanna: Verzeihe mir und bete, daß mir meine letzten zwei Söhne am Leben bleiben. Hannas Gebet wurde erhört, und darum wurden auch die zwei Söhne Peninas als Hannas Kinder angesehen, denn es heißt (I Sam 2₅): die Unfruchtbare (Hanna) gebar sieben¹.

So allgemein das Sterben der Kinder als göttliche Heimsuchung angesehen wurde, so durfte es niemandem in kränkender Weise vorgehalten und niemandes Frömmigkeit deshalb in Zweifel gezogen werden². Von weiteren biblischen Personen wird mit Bezug auf das Sterben der Kinder nur noch Aron erwähnt. Ihn sollte wegen der großen Sünde der Anfertigung des goldenen Kalbes die Strafe der völligen Vernichtung seiner Nachkommenschaft treffen, das Gebet Moses bewirkte jedoch, daß sich das Verhängnis nur zur Hälfte erfüllte³.

Daß die Frau den Verlust von Kindern im allgemeinen schwerer verschmerzt als der Mann, ist in der Natur der Sache begründet, daher der Vergleich dessen, der Thora lernt und das Gelernte vergißt, mit einer Frau, welcher die Kinder sterben⁴. Als dem R. Chanina eine Tochter starb und er über deren Verlust nicht weinte, fragte ihn seine Frau erstaunt, ob ihm der Verlust nicht nahegehe. Er erwiderte: Beides? Kinderlosigkeit und Blindheit? (Die Tränen würden für mich auch noch Blindheit zur Folge haben)⁵. Ein mehrmals sich wiederholender Schmerz über den Tod von Kindern machte jedoch zuweilen auch das empfindliche Mutterherz stumpf, sodaß das Sprichwort entstehen konnte: Eine Frau, die schon mehrere Male Kinder verloren hat, schämt sich dessen nicht mehr⁶.

¹ Pesikta r. 43 = 182b.

² Baba Mezia 58b. Demgegenüber fällt es auf, daß der babylonische Lehrer Abaji seinen Freund R. Abin zweimal (Chollin 110a, Pesach. 70b) mit אבין תכלא apostrophiert, was nach Raši soviel als Kinderloser zu verstehen ist. Levy (Chald. Wörterbuch 537b) meint, daß möglicherweise תכלא zu lesen wäre, analog אבין שטיא (Sabbath 121b). Joel Müller (Briefe und Responsen in der vogaonäischen jüd. Literatur = vierter Jahresbericht der Lehranstalt, Berlin 1886, Note 45) meint, daß תכלא nicht Kinderloser, sondern Verlässlicher, Vertrauenswürdiger, bedeute. Siehe Bacher, Ag. pal. Amor. 3, 402, Anm. 4.

³ Levit. r. 7 Anf. 10, 5, Pesikta r. c. 47 = 189.

⁴ Sanhedrin 99a unten.

⁵ Sabbath 151b.

⁶ Kethuboth 52a.

Eine Berufung auf das Leben der Kinder galt als höchste Beteuerung der Wahrheit¹. Hochgespannte religiöse Naturen pflegten sich auch bei etwaigen Gelübden auf das Leben eines ihrer Kinder zu berufen, um sich zur strengsten und gewissenhaftesten Erfüllung ihres Gelübdes anzueifern². Manche zartfühlende Mutter, die überdies dem gesprochenen Worte eine ominöse Bedeutung beimaß, scheute jedoch davor zurück, bei einer Beteuerung vom Sterben ihrer Kinder zu sprechen und fügte deshalb das Wörtchen „nicht“ bei³. Auch die Rabbinen sahen es nicht gerne, wenn beim Leben der Kinder geschworen wurde. Wohl hören wir, daß R. Tarphon, wenn er in einen heftigen Widerstreit der Meinungen geriet, bei Verteidigung seiner Ansicht häufig die Phrase gebrauchte: אקפח בני את בני ich will meiner Söhne verlustig werden, wenn⁴, doch sprach sich schon der Patriarch R. Jehuda I. mißbilligend darüber aus, indem er R. Tarphon wegen seiner Schwurformel (מקפח את בני) einen, der sich seiner Kinder beraubt, nannte. Das unstatthafte Beteuern beim Leben der Kinder illustriert der Talmud durch folgende zwei Erzählungen. Eine Frau kam zu ihrer Freundin, um bei dieser Brot zu backen. Beim Kneten des Teiges löste sich der Knoten ihres Tuches, aus welchem einige Goldstücke, die sie darin verwahrt trug, in den Teig fielen und in einen Brotlaib gerieten. Als die Frau die Goldstücke zu Hause vergebens gesucht hatte, beschuldigte sie ihre Freundin, die Goldstücke gefunden und an sich genommen zu haben. Die Freundin schwur beim Leben eines ihrer Kinder, von nichts zu wissen. Das Schicksal wollte, daß ihr kurz darauf ein Sohn starb, was die Verlustträgerin in ihrem Verdachte bestärkte und sie veranlaßte, ihre Forderung an die Freundin zu erneuern. Da sich diese unschuldig wußte, schwor sie beim Leben ihres zweiten Sohnes, daß ihr von dem Funde nichts bekannt sei. Zu ihrem Unglücke starb bald auch ihr zweiter Sohn. Als die Verlustträgerin bei ihrer Freundin einen Trauerbesuch machte, brachte sie zwei von den bei ihr gebackenen Broten zu dem üblichen Trauermahle mit. Beim Aufschneiden der Brote fielen, zum großen Erstaunen aller, die Goldstücke heraus. Der Erzähler schließt mit den Worten: auch diese Begebenheit beweist die Richtigkeit der verbreiteten Anschauung, daß es in allen Fällen, auch wenn man sich

¹ Jer. Schebuoth VI, 5, Pesikta r. 113b, Lev. r. VI, 3, b. Gittin 35a.

² Mechiltha Friedmann, Bo. S. 19a.

³ Jer. Nasir II, 2 Ende, daselbst V, 4.

⁴ M. Oholoth XVI, 1, Jer. Joma I, 1 gegen Ende, Jer. Horajoth III, 2 gegen Ende, Siphre Numeri § 75 = 19b, Tosephta Chagiga III, 36 = 238₂₆, b. Sabbath 17a, Zebachim 13a.

noch so sehr im Rechte glaubt, ratsam erscheint, das Schwören zu unterlassen¹.

So erscheint das Sterben der Jugend den Rabbinen als eine ernste, zur Selbstprüfung anregende Frage. Die Schüler R. Jochanans trafen diesen in seiner Sterbestunde bitterlich weinend an. Auf die Bemerkung der Schüler: Unser Lehrer, Licht Israels, wenn du Ursache zum Weinen hast, wie erst wir? sagte R. Jochanan: Meine Kinder, wie sollte ich nicht weinen, da man mich nun vor den Richterstuhl Gottes stellen, alle meine Handlungen beleuchten und mich zur Rechenschaft ziehen wird! Besonders aber fürchte ich die Frage: Warum sind deine Kinder bei deinen Lebzeiten gestorben? Und warum hast du nicht das Verdienst, zum Fortbestande der Welt (לתקונו של עולם) beigetragen zu haben? Nicht allein, daß einem zu seinen Lebzeiten die Kinder sterben, er wird überdies noch nach seinem Tode darüber zur Rechenschaft gezogen².

¹ Vergl. die verschiedenen Darstellungen in Jer. Schabuoth VI, 5, Pesikta r. 22 = 113b, Levit. r. VI, 3, Jalkut, Zacharia § 571. Eine verwandte Erzählung lautet: In einer durch Mißwachs verursachten Zeit der Hungersnot gab ein Mann einer Witwe einen Golddenar zur Aufbewahrung, den sie in ihren Mehlkrug legte. Später kam sie darauf, daß sie das Goldstück mit dem Mehle dem Krüge entnommen und in einen Brotlaib hineingebacken, diesen aber einem Armen geschenkt hatte. Als nun der Mann sein Eigentum zurückverlangte, schwur die Witwe: es möge eines meiner Kinder durch Gift umkommen, wenn ich auch nur den allergeringsten Nutzen von deinem Denar hatte. Kurze Zeit darauf starb eines ihrer Kinder. Diese Begebenheit veranlaßte die Weisen zu dem Ausrufe: Wenn solches demjenigen widerfährt, der von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß er die Wahrheit beteuert, was muß erst dem widerfahren, der wissentlich einen falschen Schwur leistet. Die Witwe hatte gewiß nicht die Absicht, eine Unwahrheit eidlich zu beteuern, dennoch hätte sie, wenn sie von der Hoheit und Heiligkeit des Schwures mehr durchdrungen gewesen wäre, eine derartige eidliche Beteuerung unterlassen. Auf die Frage, nach der Ursache ihrer Strafe erhalten wir die Antwort, daß die Witwe, genau genommen, den Raumteil an Mehl, welchen die Goldmünzen im Brotlaibe einnahmen, ersparte, denn in Zeiten der Not hat auch ein so geringes Quantum Mehl einen kleinen Wert. (Unsere Zeit — dieser Aufsatz wurde im Sommer 1918 geschrieben — der Rationierung des Brotes auf 90 gr und des Mehles auf weniger als 18 gr per Person und Tag hat uns diese Antwort des Talmud besser zu würdigen gelehrt.) Diese Begebenheit gab zu der halachischen Norm Anlaß, daß das Gericht in solchen Fällen, in welchen die Möglichkeit vorliegt, im guten Glauben falsch zu schwören, von einer Beeidigung abzusehen habe (Gittin 35a).

² Eliah Zutta c. 24.

Zur Geschichte der Juden in Terracina.

Von Ermanno Loevinson in Rom.

Die alte Volskerstadt Anxur hatte bereits im Altertum durch ihre bevorzugte Lage auf halbem Wege zwischen Rom und Capua, an der ersten Stelle, wo die 312—309 angelegte Appische Straße nach Verlassen des Albanergebirges und unter Vermeidung der unwegsamen Volskerberge, das Tyrrhenische Meer berührt, sowie durch die Fürsorge der ersten Kaiser und der Antonine nicht geringe Bedeutung erlangt, war dann allerdings seit der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts durch die Versandung des Hafens, den Verfall der Via Appia und die Ausbreitung der Pontinischen Sümpfe allmählich in ihrer Entwicklung zurückgegangen, woran auch der zeitweise Aufschwung unter Theodorich dem Großen auf die Dauer nichts ändern konnte.

Schon die für Handel und Verkehr so günstige Lage der Stadt rechtfertigt das Urteil des besten Kenners ihrer Geschichte¹, daß der Apostel Paulus sicherlich daselbst auf seiner Reise nach Rom, im Jahre 61, Juden vorfand; zumal sich solche in dem nördlich davon gelegenen Ostia, dessen Hafen zur Hauptstadt eine ähnliche Stellung einnahm, wie der Terracinas, in römischer Zeit nachweisen lassen². Hätten wir auch sonst keine Kunde von ihnen, würden uns auch die noch heute in Italien als jüdische Familiennamen vorkommenden Terracina, Terracini und ähnliche nicht auf diese Stadt als auf den Wohnort der Vorfahren ihrer Träger hinweisen, so müßte schon ein Blick auf die Landkarte genügen, um nach der Analogie so vieler anderer Orte in ähnlicher, für Handels- und Geldverkehr wie geschaffenen Lage, auf das Vorhandensein von Juden daselbst auch während des Mittelalters zu schließen. Und tatsächlich finden wir es bereits in den ersten Zeiten desselben sicher beglaubigt.

Im März 591 verfügte nämlich Papst Gregor I., welcher auch sonst von Uebergriffen gegen die Anhänger des alten Glaubens nichts wissen wollte, Bischof Petrus von Terracina, über den die dortigen Juden durch einen der Ihrigen, Josef, Klage geführt hatten

¹ De la Blanchère, R., Terracine. Essai d'histoire locale. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris, 1884, fasc. 34, besonders p. 147, 172, 176—177.

² Inschrift im Thermenmuseum zu Rom.

solle ihnen den Gottesdienst wenigstens in einem anderen Lokale gestatten, nachdem er sie aus ihrer Synagoge vertrieben¹.

Nach Vertreibung der Sarazenen aus jener Gegend kam die Stadt allmählich wieder empor und gelangte während des Mittelalters zu ihrer höchsten Blüte im 13. Jahrhundert. Seit 1074 meist unabhängig, kam sie erst 1499 dauernd an den Kirchenstaat und ward damit definitiv zum letzten Hafen desselben nach dem benachbarten Königreich Neapel zu, eine Tatsache von nicht zu unterschätzender Bedeutung für ihre Handelsinteressen. Das Vorhandensein eines Judenviertels daselbst ist um so weniger auffallend, als nicht nur in den benachbarten Orten des Volskergebirges, über das nunmehr wegen des Verfalles der Via Appia und der Gefährlichkeit der Pontinischen Sümpfe für die Gesundheit der Hauptverkehr ging, und zwar namentlich in Sermoneta, Sonnino, Piperno, sondern auch südlich im angrenzenden Königreich Neapel², sowie nördlich an der Küste, und zwar in Civitavecchia³, Juden vorkommen. Hat doch sicherlich ein Teil der hier Ansässigen mit den Stammesgenossen in Terracina Geschäftsverkehr gepflogen! Das Vorhandensein wohlhabender jüdischer Familien daselbst wird für das erste Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts übrigens auch durch die Nachricht bezeugt, daß ebenda Moseh Rimos aus Rom, der später, erst vierundzwanzigjährig, in Palermo den Märtyrertod starb, und von dem ein Abschiedsgedicht, welches er an seinem letzten Lebenstage verfaßte, auf uns gekommen ist, eine Hauslehrerstelle bekleidete⁴.

Der auch sonst großzügig denkende und handelnde Papst der Renaissancezeit Pius II. (Aeneas Sylvius Piccolomini) erkannte die wirtschaftliche Notwendigkeit der Juden für Terracina, schon allein wegen ihrer Tätigkeit im Geldverkehr, ausdrücklich an und gestattete deshalb den dortigen Bürgern als einen besonderen Gnadenakt den weiteren Aufenthalt von Juden, die alle von den Stadtsatzungen gewährleisteten Vorrechte genießen sollten. Die diesbezüglichen Bestimmungen der vom 21. November 1460 datierten Bulle lauten:

¹ Monumenta Germaniae, Epistolae, Berolini 1881, I, 1, p. 47—48.

² Von den Ortschaften des neapolitanischen Festlandes, wo sich nach Ferorelli N., Gli ebrei nell'Italia meridionale, Torino 1915, p. 98, n. 1, in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts Juden nachweisen lassen, liegen nicht weniger als 14 in der heutigen, an das Gebiet Terracinas grenzenden Provinz Caserta, nämlich Aversa, Baia, Capua, Carinola, Cervaro, Fondi, Gaeta, Maddaloni, Marigliano, Marzano, Nola, Piedimonte, Sora, Teano.

³ Calisse C., Storia di Civitavecchia, Firenze, 1898, p. 263, 278.

⁴ Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom, Berlin 1895, I, 453—454.

Urkunde 1¹.

Pius episcopus, servus servorum Dei. Ad perpetuam rei memoriam.

Ex supernae providentia maiestatis Romanus Pontifex in apostolicae dignitatis specula constitutus . . . Sane pro parte dilectorum filiorum communitalis et universorum civium, habitatorum et incolarum civitatis nostrae Terracinensis nobis fuit humiliter supplicatum, ut omnia et singula privilegia . . . civitati, civibus, habitatoribus et incolis praedictis per diversos Romanos pontifices quoquo modo concessa approbare et confirmare . . .

Quodque etiam plerumque contingit, quod propter necessitatem pecuniarum opus est, ut cives habitatores et incolae praefati ad Judaeos confugiant, ac propterea necesse sit, Judaeos in ipsa civitate aliquantulum sustentando fovere eisdem communitati, civibus, habitatoribus et incolis, ut Judaei in dicta civitate manere de omnibus et singulis immunitatibus indultorum ac statutorum dictae civitatis gaudere possint et valeant concedere et indulgere, aliasque in praemissis, et circa ea opportuna providere, de benignitate apostolica dignemur.

Nos igitur . . . omnia et singula privilegia . . . confirmamus et approbamus . . . Et insuper communitati, civibus, habitatoribus et incolis memoratis praefata auctoritate concedimus, quod pro eorum necessitatibus possint Judaeos in dicta civitate tenere. Qui Judaeos in eadem civitate pro tempore commorantes omnibus et singulis immunitatibus indultorum ac statutorum dictae civitatis potiri et gaudere possint et valeant, non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis, caeterisque contrariis quibuscumque . . .

Datum Romae apud S. Petrum, anno incarnationis dominicae millesimo quadringentesimo sexagesimo, duodecimo kal. novembris, pontificatus nostri anno tertio.

Urkunden, von terracinischen Juden ausgestellt, waren bisher nicht bekannt, und wir halten darum die Veröffentlichung der folgenden um so mehr für berechtigt, als sie uns einen, wenn auch nicht gründlichen, Einblick in ihre Geldgeschäfte gewähren.

Urkunde 2.

1514, 28. Juni.

Allgemeine und besondere Quittung über Wiedererstattung 30 geliehener Dukaten; vom Notar Vallo im Namen des Juden Agnilo de Ysahac, Bewohners von Terracina, dem Notar Andrea de Aguisa aus derselben Stadt ausgestellt².

Die XXVIII iunii 1514.

Per tenore della presente sia noto et manifesto ad ciascheuna persona, tanto ecclesiastica quanto secolare, legerando la presente scripta, come addi supradictio io Agnilo de Ysahac, hebreo habitatore della cipta de Tarracina,

¹ Contatore Domenico Antonio, De historia Terracinensi libri quinque. Romae, 1706, p. 121, p. 122, p. 123, p. 129.

² Archivio di Stato in Roma. Ospedale di S. Giovanni. Sancta Sanctorum. Armario I, mazzo 7, n. 93 N. In die Akten des St. Johanniskrankenhauses zu Rom sind diese und die drei folgenden Urkunden mit der Erbschaft des Notars Andrea de Aguisa gelangt. Nach den sonstigen Papieren aus seinem Besitz muß er seinerzeit ein Geschäftsmann großen Stils in Terracina gewesen sein.

me confesso essere quieto, contento et satisfacto da notaio Andrea de Aguisa della dicta cipta de tucte facende avute da fare con mico fino allo presente di; et specialiter casso et annullo uno instramento facto per le mano de notaio Joannes Cola Lello, in persona de dicto notaio Andrea et Tomao Verdino in solito, tanto della sorte principale de ducati vinticinque prestati, quanto dello guadagno, et anco de ducati cinque, quali apparterano per una poliza per mano de dicto notaio Andrea; sonno in tucto ducati trenta et lo guadagno; per li quali li fa fine, quietanza et refutanza, et de non petere et ne far petere.

Et ad fede delle cose predicte, et ad cautela de ipso notaio Andrea, ho facta fare la presente poliza per le mano de notaio Joannes Vallo, scripta et soctoscripta de sua mano propria mano in presentia delli infrascripti testimonii, videlicet mastro Francisco de Sublaco et Francisco Bruno, testimonii etc. de Tarracina.

Ego notarius Joannes qui supra, manu propria subscripsi.

Urkunde 3.

1516, 3. August.

Empfangsschein über Wiedererstattung eines Darlehns von 10 Dukaten in Karolinen; vom Juden Lione Taurello, Bewohner Terracinas, im Namen Jacob Sadons, dem Notar Andrea Aguisa ausgestellt¹.

Die 3 augusti 1516.

Jo Lione Taurello, hebreo, habitatore in Tarracina, per tenore della presente confesso havere havutto et¹ receputo da notaio Andrea Aguisa de Tarracina ducati decie de carleni, quali sonno in nomo et parte de Jacob Sadon; li quali decie ducati li avea avuti in prestito dicto notaio Andrea da dicto Jacob, como de ciò ne parla una poliza soctoscripta per mano de dicto notaio Andrea, et per me soctoscrisse Petro Jordanello. Et ad fede della dicta ho facta fare la presente poliza per mano de mastro notaio ser Vallo, in presentia delli infrascripti testimonii.

Ego Leonardus Ferratius, utriusque iuris doctor, potestas et iudex civitatis Tarracine, ad praedicta me subscripsi.

Ego notarius Johannes Cole Lelli dictae civitatis, ad praedicta praesens fui tamque testis in palatio etc., et ideo me subscripsi.

Urkunde 4.

1517, 28. Juni.

Empfangsschein über Wiedererstattung von 35 Karolinen; von Angelo Sarmoni, Juden aus Aversa, in Terracina wohnhaft, dem Notar Andrea Aguisa, der sie von Aron Anguilla, Gläubiger der Gemeinde Terracina, als Abzahlung aus den Zolleinnahmen erhalten, ausgestellt².

Die XXVIII iunii 1517.

Per tenore della presente³, como Angelo Sarmoni, hebreo de Aversa, habitante in Tarracina, se confessa de havere havuto et receputo in contanti da notaio Andrea Aguisa de Tarracina carleni trentacinque; li quali dinari al dicto ser Andrea li tenea de Aron Anguilla, creditore dello commono, quali scontao alla gabella, delli quali lo dicto Angelo la fa quietanza in nomo dello

¹ Ebenda O. Die Zeugenunterschriften von anderer Hand als der Text.

² Ebenda R. die Zeugenunterschriften von anderer Hand als der Text.

³ Augenscheinlich fehlt das Zeitwort, etwa: confesso oder declaro.

dicto Aronno, et promette, in ogni tempo farebbe boni. Et ad cautela io Luca Mari li ho facta la presente de mia mano propria, sub die et anno ut supra.

Jo Luca Mari qui supra

† Ego Leonardus, potestas et iudex civitatis Tarracine, ad predicta interfui, et testis sum.

† Jo Paulo de castro Cave, oratore dello potestato, so testimonio alle cose predictie.

Urkunde 5.

1520, 15. Oktober, Neapel.

Empfangsschein über 12 Dukaten päpstliche Münze, als Abschlagszahlung auf eine höhere Summe; vom Juden Donato Grini (?) dem Notar Andrea Aguisa aus Terracina, der das Geld von Antonio Macteo aus derselben Stadt eingetrieben hat, ausgestellt¹.

Jo, Donato Grini (?), ebreo, per tenore de la presente declaro havere recepto et manualmente havuto da vui, Johanne de Gochis (?) de Tarracina, ad me dante per nome et parte de notaio Andrea Aguisa de Tarracina, per simile quantità, per dicto notaio Andrea exacta per me, de Antonio Macteo de Tarracina, mio debitore, ducati duodeci di moneta papale, in parte de mayor summa. Et perché cossi ei verità, ho facta fare la presente de mia volontà, per mano de notaio Antonio de Armimo de Napoli, subscripta de mia mano, et subscripta de li subscripte (sic) testimonii. Dato in Napoli, adì quindecim de octobre 1520; declarando che ho recepto da dicto Johanne ducati duodeci de moneta papale, data ut supra.

(5 Worte mit hebräischen Buchstaben: Ana Nathan Gini . . .)².

Jo notaro Antonio de Armimo sono testimonio al suprascripto.

Jo notaro Gregorio Cinco de Napole so testimonio al suprascripto.

An Judennamen entnehmen wir vorstehenden Urkunden folgende:

Aron Anguilla, Donato Grini (?), Jacob Sadon, Angelo Sarmoni, Lione Taurello, Agnilo de Ysahac. Die hebräische Unterschrift in Urkunde 5 deutet auf zähes Festhalten des anscheinend neapolitanischen Unterzeichners an jüdischer Eigenart hin.

Nicht ohne Bedeutung ist der Ausstellungsort derselben Urkunde: Neapel; ein Beweis für die engen Handelsbeziehungen der terracinensischen Juden mit jenem wichtigen Geschäftsplatz. Die Stadt Aversa, in Urkunde 4 als Ursprungsort des Juden Sarmoni erwähnt, ist, wie oben S. 150, 2 bemerkt, auch sonst als Aufenthaltsort von Juden bekannt.

¹ Ebenda S. Die Zeugenunterschriften von anderer Hand als der Text.

² Nur die drei ersten konnten von Prof. Dante Lattes entziffert werden, und zwar wie oben. Ana entspricht dem italienischen Donato. — [Herr Prof. Elbogen, der die Güte hatte, die Druckbogen durchzusehen, bemerkt hierzu: Die Unterschrift, die Herr Prof. Loevinson mir durchgepaust vorlegt, würde ich $\text{אני נתן } \text{ה' מרצין}$ lesen. Daß Ana Donato entspricht, läßt sich nicht belegen; wohl aber ist Donato die Wiedergabe von Nathan. Nach der hebräischen Unterschrift müßte der Familienname Gini, nicht Grini lauten. Nathans Vater könnte Gino geheißen haben?] I. H.

Für die Bewertung vorstehender Urkunden und der in ihnen behandelten Geschäfte kommt noch in Betracht, daß sie einer Zeit entstammen, als die Austreibung der Juden aus dem benachbarten Königreich Neapel durch die spanische Regierung fast vollkommen durchgeführt war, was auf die Judengemeinde Terracinas nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Wahrscheinlich waren die Nachteile für sie größer als die Vorteile, weil der Stadt als Grenzort und erstem Hafen des Kirchenstaates vom Neapolitanischen aus die eine Seite ihres Vermittlerverkehrs nunmehr genommen war.

Wie die anderen mehr oder weniger blühenden Judengemeinden des päpstlichen Gebiets fiel auch die Terracinas der engherzigen, den dringendsten volkswirtschaftlichen Anforderungen sich verschließenden Politik des weltfremden Theatinermönchs Paul IV., aus der neapolitanischen Familie Carafa, zum Opfer: In das römische Ghetto, welches er durch die Bulle vom 14. Juli 1555 begründete¹, sollten auch die Juden Terracinas gesperrt werden². Ob alle dieses Schicksal über sich haben ergehen lassen, wissen wir nicht. Wohl möglich, daß sich ihm mancher durch Verlassen des ungastlichen Kirchenstaates entzog.

Jedenfalls blieb über 3 Jahrhunderte hindurch, nämlich bis in die napoleonische Zeit, Terracina als Wohnort den Israeliten verboten. Auf der Durchreise durften sie sich allerdings 3 Tage dort aufhalten; und für den Besuch von Märkten und Messen konnte ihnen die Erlaubnis von der geistlichen Behörde bis zu 10 Tagen verlängert werden. Noch im Jahre 1784, also im Zeitalter des sogenannten aufgeklärten Despotismus, welcher selbst am Kirchenstaate unter Pius VI. nicht ganz spurlos vorüberging, wurden diese Bestimmungen auf der Synode für den Sprengel Terracina—Piperno—Sezze den Geistlichen von neuem eingeschärft.

Urkunde 6³.

Pars I, caput 1, n. 13.

Et ne Christiana religio detrimentum patiat^{ur} ex commercio, quod frequenter negotiationis causa cum Judaeis habetur, nullus fidelium cum illis familiariter conversetur aut cum eis ad mensam assideat, aut ludat, aut ipsis famulatur praestet, eosque in privatum hospitium excipere praesumat.

¹ Bullarium Romanorum Pontificum, tomus IV, pars 1, Romae, 1745, p. 321—322.

² Judaeos, qui dictam civitatem (Terracinam) incolebant, in Urbem compulit, ibidemque cum aliis multis coactos et unitos castro peropportuno praecusit. Contatore, a. a. O., Seite 154.

³ Synodus dioecisana, quam Benedictus Pucilli episcopus Tarracinensis, Privernensis et Setinus in ecclesia cathedrali Tarracinae coegit anno 1784, p. 6.

Iidem vero Judaei cum ad nostras dioeceses pervenerint, a vicariis nostris licentiam obtineant permanendi in respectivis nostris civitatibus et locis, ad 3 dies tantum concedendam, et solum nundinarum occasione ad 10 dies prorogandam. (Edict. S. Inquisitionis 5 aprilis 1775.) Fasciam crocei coloris semper gerant in pileo, in privatis domibus non pernoctent, sed dumtaxat in publica caupona, aut ubi Christiani non inhabitant. Noctis tempore ab ea non exeant, diebus festis nullum opus servile, seu per se seu per alios, publice faciant neque contractus ineant. Sanctimonialium monasteria non adeant ante ecclesias pro suarum mercium venditione alta nocte exclamare abstineant. Cruces, imagines, vestes, vasa, aliamque sacram supellectilem non emant; neque ullus fidelis illis vendere vel in pignus dare praesumat, sub poena carceris et scutorum 10, aliisque arbitrio tam a Judaeis quam a Christi-fidelibus in qualibet supradictorum contraventione incurrenda.

Ne verbum quidem ignominiosum contra Christianam religionem et redemptionem Beatam Virginem ac Sanctos proferant Judaei sub paenis contentis, in constitutione Gregorii XIII. Nullus laicus neque clericus indoctus publice vel privatim dispuset de fide Catholica cum Hebraeis, haereticis vel aliis, sub paenis in sacris canonibus (Cap. VI Quicumque. §. Inhibemus de haeret. in 6.) contentis.

Außerdem wird (p. 252) das auch sonst auf Kirchenversammlungen häufig wiederholte Edikt des Inquisitionsgerichts eingeschärft, wonach die Anhänger von jüdischen und mohammedanischen Riten, sowie diejenigen, welche Christen zum Uebertritt ins Judentum verleiten, oder Juden oder Türken an der Taufe hindern, jenem Gerichte oder der ordentlichen Kirchenbehörde anzuzeigen sind.

Diese für das 19. Jahrhundert gänzlich veralteten Bestimmungen waren dann wieder von 1814—1870 in Kraft; und hätte damals vielleicht der eine oder der andere Jude aus Handelsinteressen seinen Aufenthalt in Terracina zu nehmen gewagt, so hätte er die Erlaubnis dazu nur in der Form einer ganz besonderen Vergünstigung durch den Bischof, und auf die Gefahr stetigen Widerrufs erlangen können¹.

Der Prozeß der Familie des Rabbi Chanina ben Teradjon im Lichte der römischen Rechtspraxis.

Von Dr. S. Funk in Wien.

Vater, Mutter und Tochter dieser hochangesehenen Familie standen nach der Ueberlieferung des Talmuds vor einem römischen Tribunal (Aboda sara 18a und b), weil das gelehrte Familienoberhaupt öffentliche, religiöse Vorträge hielt, wovon er trotz der Warnungen seiner Freunde nicht lassen konnte. Die Verbreitung der

¹ Bei der Bevölkerungsaufnahme vom Jahre 1853 (Statistica della popolazione dello Stato Pontificio dell'anno 1853, Roma, 1853, S. 283) wurde kein Jude in Terracina gezählt. Da aber damals nur die dauernd ansässigen in Betracht gezogen wurden (S. LIII), wäre nicht ausgeschlossen, daß einem oder dem anderen die Form des vorübergehenden Aufenthaltes die Möglichkeit bot, seinen dortigen Geschäften nachzugehen.

Gotteslehre war sein Vergehen; sein Verbrechen das *crimen laesae religionis*. Juden und Christen waren in den Augen der Römer Atheisten, weil ihr Gott ein Gott der Welt und nicht national beschränkt war. Er konnte nicht, wie die Götter anderer Völker, nach Rom überführt und neben Jupiter gestellt werden. Der Prozeß Rabbi Chaninas bestätigt, was wir schon aus Josephus wissen, daß die Römer nicht nur die Christen, wie Mommsen behauptete (*Römisches Strafrecht* 575), sondern auch die Juden als „*ἄθεοι*“, „Gottesleugner“ behandelten. Hat sie schon Apollonius Molon als *ἄθεοι* bezeichnet (Joseph. c. Apion. II, 14), so ist aus diesem und anderen ähnlichen Prozessen ersichtlich, daß sie zeitweilig auch strafrechtlich als solche behandelt wurden¹.

Der Verlauf des Prozesses wird im Talmud folgenderweise geschildert: „Man führte Rabbi Chanina ben Teradjon vor und fragte ihn: Weshalb hast du dich mit der Lehre beiaßt? Er erwiderte ihnen: „Weil der Ewige mein Gott, mir dies befohlen hat.“ Da verurteilten sie ihn sofort, daß er verbrannt, seine Frau hingerichtet und seine Tochter dem Hause der Unzüchtigen überwiesen werde.“

Zu beachten ist, daß nur die Tochter, nicht aber die Frau Rabbi Chaninas „ad lenonem“ verurteilt wird. Die Hinrichtung einer Jungfrau galt nämlich bei den Römern, wenn wir den Gewährsmännern des Tacitus glauben dürfen, als unerhört („*inauditum*“ *Annal.* V. 9), und es mußte die jungfräuliche Würde auf schändliche Weise beseitigt werden, ehe sie hingerichtet wurde. Die Jungfrauen wurden darum ins *πορνείον* gestellt, und wenn die Tochter Rabbi Chaninas nicht gleich jenen 400 tapferen jüdischen Jungfrauen, die den Tod in den Wellen eines Flusses der Schande vorgezogen (*Gittin* 57b), sich nicht durch freiwilligen Tod dem Vollzuge dieser schändlichen Strafe entzog, so war es nur die sichere Hoffnung auf Rettung durch Gottes Hand, die sie davon abhielt. „Als sie abgeführt wurde“ — berichtet der Talmud vielsagend — „sprach sie: Groß an Rat und mächtig an Tat bist du, dessen Augen offen stehen über alle Wege der Erdensöhne“ (*Jer* 32₁₉).

Sie scheint schon bei der Abführung ihren festen Plan zur Rettung gehabt zu haben. Sie teilte ja das Schicksal vieler Leidens-

[¹ Atheismus in unserem Sinn ist nach antiker Auffassung kein gerichtlich zu sühnendes Verbrechen, noch weniger die Verehrung eines Weltgottes, wie desjenigen der Stoiker, sondern nur die Ablehnung des Staatskultes: ihretwegen wurde gegen Juden (Reinach, *Textes relatifs aux Juifs*, Index unter impiété) und Christen der Vorwurf gottloser und unfrommer Gesinnung erhoben. Das Verbot des Thorastudiums und „jüdischer Lebensweise“ muß politische Gründe gehabt haben.]

genossinnen, und mochte wohl gehört haben, auf welche Weise es der einen oder anderen gelang, sich vor dem Strafvollzuge zu retten. Denn genau wie die Tochter Rabbi Chaninas verfuhr auch andere jüdische (vgl. Taanith 22a) und auch christliche Jungfrauen.

So wird — um ein Beispiel anzuführen — in der *historia Lausiaca* des Palladius (Kap. 148, 149) die Geschichte einer vornehmen korinthischen Jungfrau, die er aus einem Werke des römischen Presbyters Hippolyts (st. 238) entnommen hat, folgenderweise erzählt: Die Jungfrau wird wegen ihres Glaubens ins *πορνεῖον* gestellt mit dem Befehl, an den Wächter oder Wirt desselben eine bestimmte Summe aus ihrem Erwerbe den Behörden abzuliefern. Sie erwehrt sich aber der Lüstlinge unter dem Vorwande, mit einer übelriechenden Wunde behaftet zu sein. Es gelingt ihr eine Zeit, bis in einem gewissen Magistrianus der Retter in der Not erscheint. Dieser verschafft sich — natürlich gegen Entgelt — Eintritt in das Haus der Unzucht und borgt ihr seine Kleider. Die Flucht unter dem Schutze des männlichen Gewandes gelingt und Magistrianus, der edle Ritter der Tugend, wird „ad bestias“ verurteilt.

Aehnlich, wie die erwähnte Jungfrau, verfuhr die Tochter Rabbi Chaninas, bis Rabbi Meïr, der Mann ihrer gelehrten und geistvollen Schwester, der Beruria, erschien und sie befreite. Einen „Trikab von Denaren“ gab er dem Wächter des Schandhauses, damit er von der Hälfte die der Behörde abzuliefernde Summe noch eine Zeitlang zahle und so die Flucht verheimliche (wie Toseph. z. St. Stw. **וְכִי** richtig bemerkten: **שהיה נותן להשלטון מס מן הזונות למספר גלגלותם**, genau wie bei der korinthischen Jungfrau), und die andere Hälfte sich behalte.

Rabbi Meïr hatte aber mehr Glück als Magistrianus. Er wurde nicht „ad bestias“ verurteilt, wie dieser, obgleich die Bestien auch im Falle Rabbi Meïrs bei der Hand waren. Als nämlich der bestochene Wächter aus Furcht vor Entdeckung der Flucht noch zögerte, die unglückliche Jungfrau zu befreien, da zeigte ihm Rabbi Meïr, wie ein kurzes Gebet an den Gott R. Meïrs selbst auf wilde Tiere wirke. „הוּו הַגְּדוּ כְּלָבֵי דְהוּו קָא אַכְלֵי אִנְשֵׁי.“ „Es befanden sich daselbst Hunde, die Menschen fraßen“, sagt der Talmud, an welchen er die Macht des Gebetes erprobte. Wie kommen aber wilde Bestien in die Häuser der Lust? — Man muß nämlich wissen, daß die öffentlichen Häuser, in welchen die Preisgabe der unglücklichen Jungfrauen stattfand, sich in den Zirkussen befanden, in welchen auch die Volksfesthinrichtungen durch wilde Tiere vollzogen wurden (vgl. Juvenal, sat. III, 65 und Hieronymus in Isai 2, 7).

Nach vollbrachter Rettung seiner Schwägerin ergreift auch Rabbi Meïr die Flucht, wird aber von den Römern verfolgt, und nur durch ein Wunder gelingt es ihm, die römischen Häscher, die ihn verfolgen, über seine Person zu täuschen. Nach einer Ueberlieferung soll ihm der Prophet Elijahu in der Gestalt einer unzüchtigen Frau auf dem Wege erschienen sein und ihn umarmt haben, worauf die Römer von seiner Verfolgung abließen, da sie sich sagten, der Verfolgte könne nicht der gesuchte fromme Rabbi Meïr sein; nach einer anderen Ueberlieferung aber stellte er sich, als genösse er von Speisen, die Heiden zubereitet hatten. Auch diese Ueberlieferungen sind auf historische Tatbestände zurückzuführen. Nach Tertullian (Apol. IX) wandten nämlich die Römer als Mittel, die Christen als solche zu erkennen, mit Blut gefüllte Würste an, die sie ihnen zum Genusse vorlegten. Man mag dieses Mittel lange Zeit auch bei Juden angewandt haben. Die andere Ueberlieferung trägt aber dem wichtigen Beschlusse von Lydda Rechnung, der im Söller des Hauses Nitzah gefaßt wurde, nach welchem der Jude nur in drei Fällen den Tod für den Glauben erleiden müsse: wenn er nämlich vor der Wahl stünde, entweder einen Mord zu begehen, Götzen dienst oder Unzucht zu treiben — oder zu sterben. Nach diesem Beschlusse, von dem wohl auch die Römer bald gehört haben werden, wäre der Genuß verbotener Speisen kein sicheres Erkennungsmittel mehr für die Nichtzugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft gewesen, wo es sich um die Rettung des Lebens handelte.

Diese Ausführungen zeigen uns, daß man auch haggadische Erzählungen im Lichte der Geschichte sehen muß, wenn sie richtig verstanden und richtig eingeschätzt werden sollen.

Kleine Beiträge.

Zu I. Groß' Artikel „Rochade und Notation bei Ibn Ezra“, M. G. W. J., Bd. 65, S. 365—69.

Ibn Ezras bekanntes Schachgedicht hat Anlaß gegeben, dem berühmten Autor unbegründeterweise allerlei andere Dinge über das Schach zuzuschreiben. In *מערני-מלך* ist außer dem erwähnten Gedicht *אשרר שיר* in der Kolumnenüberschrift auch das von Hyde als das Werk eines Ungenannten veröffentlichte Prosaschriftchen fälschlich Ibn Ezra zugeschrieben und, wie Steinschneider bemerkt (Schach bei den Juden, p. 160), wegen des Anfangs als Werk von Ibn Ezras Alter bezeichnet. Die Prosaschrift will Steinschneider Leo da Modena zuschreiben, dagegen erfahren wir von Abrahams, Transactions of the Jewish Historical Society of England VIII, 104 auf Grund der Mitteilungen des Antiquars Thomas Hearne, daß Isaac Abendana, der Hyde auch sonst zu Hand ging, tatsächlich der Verfasser dieses Textes ist.

David K a h a n a (R. Abraham Ibn Ezra, Warschau 1894, p. 144—60 und p. 95) macht sich das Vergnügen, alle von Steinschneider veröffentlichte Schachgedichte dem Ibn Ezra zuzuschreiben, außer zweien, die glücklicherweise ausdrücklich dem Solomon ben Mazeltov zugeschrieben sind. Als Beweis dient ihm die Tatsache, daß Ibn Ezra über Schach gedichtet hat und daß er in einem der von Steinschneider veröffentlichten Gedichte durch eine Umstellung eines Verses mit Recht das Akrostichon אברהם findet und daraufhin die Ueberschrift לִיא in לִיאִ verbessert. Er hält das letztere Gedicht für ein Jugendwerk und das echte Gedicht Ibn Ezras für im späteren Alter verfaßt. Herr Groß, der offenbar Kahana benutzt, da er dessen Zeilenzählung und nicht der von Steinschneider folgt, tischt uns nun Kahanas Konjekturen als neue Entdeckung auf und spricht unbegreiflicherweise von Steinschneiders Zweifel an der Autorschaft, die von Schmidt, dem Ludi Magister, oder, wie er sagt, L. Magister, Zunz und Graetz geteilt werde. Da die letzteren vier Gelehrten das Erscheinen von Kahanas Buch nicht erlebt haben, so scheint Herr Groß wohl dies Gedicht mit dem ארני מלך verwechselt zu haben. Wie oben bemerkt, hat Steinschneiders Einwand, daß die Erwähnung der Rochade entscheidend gegen Ibn Ezras Autorschaft des Prosatextes ins Gewicht falle, sich als wohlbegründet erwiesen. Herr Groß will nun auf Grund von Kahanas Konjektur, die er im eigenen Namen vorbringt, die Rochade ins zwölfte Jahrhundert zurückverlegen. Ein solcher Schluß könnte nur in Betracht kommen, wenn das betreffende Gedicht ausdrücklich Abraham Ibn Ezra zugeschrieben wäre. Will Herr Groß etwa alle Gedichte mit dem Akrostikon Abraham dem Ibn Ezra zuschreiben? Im Gegenteil wird man aus dem Vorkommen der Rochade in diesem Gedicht schließen müssen, daß es aller Wahrscheinlichkeit nach, wie die Handschrift, in der es Steinschneider fand, aus dem sechzehnten Jahrhundert stammt.

Alexander Marx.

Hierzu schreibt uns Herr Groß:

David Kahanes Arbeit war mir (Herr Marx kann mir das aufs Wort glauben) bisher unbekannt, demzufolge konnte ich auch nicht seiner Zeilenzählung folgen. Ich hatte übrigens den Beweis für die Autorschaft Ibn Ezras durch das Akrostichon und die Konjektur des לִיאִ in לִיאִ gar nicht in meinem Namen, sondern in dem des Herrn Dr. Kiss vorgebracht, der mir versicherte, daß er ganz selbständig ohne Benützung Kahanes zu diesem Resultat gekommen sei.

Was aber die Rochade betrifft, so halte ich trotz Marx' Einwendungen meine Behauptung aufrecht, daß dieselbe von Ibn Ezra ganz wohl gekannt sein konnte, zumal es sich hier, wie ich dies in meinem Artikel betonte, n i c h t u m u n s e r e (b e g r e n z t e) Rochade, sondern um die viel ältere u n b e g r e n z t e handelt. Die unbegrenzte Rochade hat sich aus dem sogenannten Königssprünge des alten Schach entwickelt. Im alten Schach konnte nämlich der König, so er noch nicht gezogen hatte, auch das ganze Brett entlang springen, einen Bauern von seiner Stelle rücken und dessen Stelle besetzen; da nun — bis auf Turm und Bauer — sämtliche Figuren im alten Schach in ein drittes Feld springen konnten, so war schon infolge der Wesensverwandtschaft eine Rollenverwechslung möglich. Denn hat früher der König mit dem Bauer „pioniert“, so hat er später mit dem Roch (Turm) „rochiert“. Nur so erkläre ich mir, daß die in dem Gedichte auf den König bezüglichen

Zeilen 27—28 irrtümlich dem Bauer angehängt wurden, wie ich dies in meinem Artikel klar dargelegt habe.

Aus der ganzen Beschreibung der Königszüge im Altersgedichte des Ibn Esra hören wir die Regeln der Rochade heraus **ואם ירצה ידל: בתחלה לכל עבר** (Zeile 49—50.) *Wenn er will (der König), kann er zu Anfang (so er noch nicht gezogen), nach jeder Seite hin (auch rechts und links!!) ins dritte Feld springen.* **ויזהר בעת שבתו וצאתו להלחם ובמקום חתונו**. (Zeile 51—52.) *Er hüte sich aber, in einem Schach zu stehen, vor einem Schach vorbeizugehen und in ein Schach hineinzugehen¹*, was zu dem Schlusse berechtigt, daß sich die unbegrenzte Rochade unmittelbar aus dem Königssprunge entwickelt hat; Ibn Esra hat also in dem einen Gedichte die Regeln des Königssprunges, in dem anderen aber die unbegrenzte Rochade, das fast gar keine Rochaderegeln enthält, beschrieben.

Will nun Herr Marx etwa die Autorschaft Ibn Esras auch beim Altersgedichte wegen der darin enthaltenen Rochaderegeln anzweifeln? Ich will es kaum annehmen. Isidor Gross.

Berichtigung.

In meiner Besprechung von S. Kleins *Jüd.-pal. corpus inscriptionum* (im letzten Heft der Monatsschrift S. 71) hatte ich versucht, den Schluß einer bei Klein S. 102 genannten Inschrift zu erklären; die Schwierigkeit lag dort in dem Worte $\epsilon\delta\epsilon\mu\epsilon\lambda\omega\sigma\alpha\nu$; nun teilt mir Herr Dr. S. Klein freundlicherweise mit, daß dort der Text einen argen Fehler aufweist, es muß nämlich $\epsilon\delta\epsilon\mu\epsilon\lambda\omega\sigma\alpha\nu$ heißen; dann dürfte der Sinn klar sein, und die Übersetzung „gegründet haben“ wohl das Richtige treffen.

Gleichzeitig möchte ich bemerken, daß Exemplare von Kleins Buch nur noch beim Verfasser (Rabb. Dr. S. Klein, Nové Zámky, Slov.) erhältlich sind.

Halle a. S.

A. Posner.

Besprechungen.

Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft. XIV. Frankfurt 1921. J. Kauffmanns Verlag. Preis br. Mk. 25,—, geb. Mk. 40,—.

Das Jahrbuch zeichnet sich auch diesmal durch interessante und wertvolle wissenschaftliche Beiträge aus. Die schweren Nachkriegszeiten, die auch für die jüdische Wissenschaft ihre bedauerlichen Folgen haben, machen sich nur nach der stofflichen Seite hin bemerkbar. Der Umfang ist nahezu auf die Hälfte gesunken. Zusammenhängende hebräische Texte blieben fast ganz weg. Solche sind bloß als Anhang in einigen Beigaben der gediegenen und wertvollen Monographie Löwensteins zu finden. Den inneren Gehalt betreffend ist das Jahrbuch den älteren Jahrgängen ebenbürtig. Außer Anzeigen und Nachtrag gibt das Jahrbuch acht Aufsätze. Die ersten zwei sind größere Monographien, die anderen sechs setzen sich aus kleineren Artikeln zusammen. Nicht weniger als sechs Aufsätze haben talmudische Studien zum Gegenstande. Es sind dies a) die größere Monographie über R. Simon b. Lakisch

¹ Ich will nur noch bemerken, daß die Umstellung der Verszeilen 27—28 im Altersgedichte berechtigter erscheint, wenn statt dem Worte **עבר** *Seite*: **עבד** *Knecht* gelesen wird, wodurch **ויזוהר את עבדיו לכל עבר** sprachlich besser folgt.

als Lehrer der Halacha und Agada von Dr. Isaak Unna-Mannheim, b) Sprachliches und Sachliches aus dem Talmud von Dr. Ehrentreu-München. Es ist dies der allgemeine Titel einer Serie von talmudischen Forschungen und Glossen verschiedenen Inhalts, die durch mehrere Jahrgänge des Jahrbuchs laufen. Der Anfang wurde im IV. Jahrbuch (1906) gemacht. S. jedoch *ibid.* S. 141 Anm. — Im neuesten Jahrgang gehen die Studien Ehrentreus von LXXX bis XCV. c) Die Partikel כִּי nach der Auslegung des Talmuds von Dr. M. Weinberg-Neumarkt. d) Ein angeblicher Widerspruch zwischen dem babylonischen und jerusalemischen Talmud von Dr. Funk-Wien. e) Die fünfte und sechste Mischna in Edujoth von Dr. Bondi-Mainz, und schließlich kann noch hierher gezählt werden f) Scheeloth, Halachoth Gedoloth und Halachoth Pesukoth von Dr. Frankl-Halberstadt. Gehört dieser Artikel nicht unmittelbar zu den Talmudstudien, so ist er doch dem nahe verwandten Gebiet der halachischen Kodifikationsliteratur entnommen.

Besondere Hervorhebung verdient die Arbeit des Dr. Isaak Unna. Es ist eine inhaltsreiche, in sich abgeschlossene Monographie, die einen der ersten und bedeutendsten palästinischen Amoräer zum Gegenstand hat. Es ist wohl immer etwas Gewagtes begründen zu wollen, warum ein Autor dieses oder jenes Thema zum Gegenstand seiner Forschung und Untersuchung gewählt hat. Das alte talmudische Wort *אין אדם לומר הורה אלא ממקום שלבו הפך* A. z. 19a dürfte heute noch die beste Antwort auf derartige Fragen sein. Doch fällt es auf den ersten Blick auf, daß von den zwei Kontroversisten: R. Simon b. Lakisch und R. Jochanan b. Nappacha, der Schüler, und nicht der weit bedeutendere Meister gewählt wurde. Die einfachste Antwort wäre natürlich die, daß R. Jochanan seinen Bearbeiter schon früher gefunden habe. Dr. Jordan widmete ihm eine wertvolle Monographie, die in Budapest im Jahre 1895 erschienen ist. Ich finde indes bei Unna keine Anhaltspunkte dafür, wenigstens so weit meine Aufmerksamkeit beim ersten Lesen reicht, daß er die Monographie Jordans gesehen hätte. Ich muß noch hinzufügen, daß sich Unna ganz andere Ziele gesteckt hat als Jordan. Unna folgt in seiner Arbeit eine streng induktive Methode. Er hat das ganze talmudische Material vor sich, und aus diesem heraus gestaltet er seinen Aufsatz. Die agadischen Stellen gibt bereits Bacher in seiner Agada der pal. Amoräer, auf welche Unna in der Einleitung zu der Sonderausgabe seines Aufsatzes verweist. Die halachischen Stellen hat Unna von neuem gesichtet, was an sich schon sehr schätzbar ist. S. sein Verzeichnis der halachischen Ansprüche von R. Simon b. Lakisch in beiden Talmuden S. 152 ff.; außerdem Bacher, Tradition und Tradenten nach meinem Stellenregister, ferner J. S. Zuri Schesak, Geschichte der Methodologie in den Hochschulen Judäas etc., und sein *תולדת הרומינים וכו'*, Paris, 1914.

Von den drei Abschnitten des Werkes ist der erste „Das Leben R. Simon b. Lakischs“, der kürzeste. Dies ist schon daraus erklärlich, daß U. für seine Arbeit bloß den talmudischen Stoff heranzieht und die neuere Fachliteratur fast ganz unberücksichtigt läßt. Außer Halevy findet kaum noch jemand Erwähnung, und auch dieser nur vereinzelt und mehr in quellenkritischer Hinsicht herangezogen. Unna scheint es sich zur Aufgabe gemacht zu haben, die ganze Monographie nur aus talmudischen Daten zu konstruieren, mit Ausschluß alles dessen, was spätere Forschung ist. Die für den halachischen Teil in Betracht kommenden rabbinischen Autoritäten konnten natürlich

nicht umgangen werden. Viel ausführlicher und vollständiger ist der zweite Teil, „R. Simon b. Lakisch als Lehrer der Halacha“. Hier bewegt sich U. auf einem Gebiete, wo er das Datenmaterial vollständig beisammen hat. Nicht zu unterschätzen ist auch der dritte Teil, „R. Simon b. Lakisch als Lehrer der Agada. Hier würde indes eine eingehendere Berücksichtigung der Bacherschen Arbeit dem Aufsatz größere Vollständigkeit gegeben haben.

Außerdem hat das Jahrbuch zwei Aufsätze aus anderen Gebieten. Die Arbeit Dr. Löwensteins-Mosbach, „Das Rabbinat in Hanau nebst Beiträgen zur Geschichte der dortigen Juden“, wurde bereits erwähnt. Einen ebenfalls wertvollen geschichtlichen Aufsatz gab Dr. Lewin-Kattowitz über die jüdischen Studenten an der Universität Frankfurt an der Oder. Der Aufsatz ist noch nicht beendet. Michael Guttmann.

Dr. Siegm. Baron v. Schultze-Galléra: Die Juden zu Halle im Mittelalter. Halle a. S. 1922.

Wir würden dem vorliegenden Schriftchen zu viel Ehre antun, wollten wir es in einer wissenschaftlichen Zeitschrift ausführlich würdigen. Es ist nicht wissenschaftlich, dafür aber desto mehr antisemitisch. Es sagt dasselbe, was Tykocinski in dieser Monatsschrift (1913, S. 32—43) und meine „Halleschen Juden im Mittelalter“ (Berlin 1915) bringen, und weiß sachlich nichts hinzuzufügen. Quellen, die ich in Magdeburg und Wernigerode in Archiven benutzt habe, schreibt es genau nach meiner Vorlage unter Weglassung derselben Stellen, die auch ich weggelassen habe, ab, ohne an diesen Stellen meine Arbeit zu nennen (vgl. S. 33, 38, 60 und 63 Anm. 49 mit meiner Anm. 143, S. 51, S. 39 Anm. 111, 112, S. 55 Anm. 160); da Verfasser mit hebräischen Worten nichts anzufangen weiß, läßt er sie einfach aus (S. 4, 7, 11); aber mit alten deutschen Quellen weiß er auch nicht recht Bescheid (S. 43). Seine Beschuldigungen gegen den Wucher der Juden, betr. die angebliche Brunnenvergiftung usw. finden sich schon vor ihm bei antisemitischen Schriftstellern und sind längst von Stobbe, Süßmann u. a. widerlegt. Er weiß vielleicht von diesen Widerlegungen, will aber nichts von ihnen wissen. Schmähungen der ostgalizischen Juden, die ihm „dem redlich Arbeitenden“, das letzte abgepreßt haben (S. 56), die Geld nach dem Ausland verschieben usw., passen sehr gut in diese Arbeit und vervollständigen das Bild der Unwissenschaftlichkeit.

Insterburg.

Siegbert Neufeld.

Bismarck und die Juden. Im allgemeinen ist man mit Recht derartigen Formulierungen gegenüber etwas skeptisch geworden, da man unter ihnen oft künstliche Zusammenstellungen von Dingen findet, die innerlich nichts miteinander zu tun haben! Wenn trotzdem an dieser Stelle eine solche Ueberschrift gewählt ist, so muß dies einen besonderen Grund haben. Er liegt in dem Erscheinen des Buches von Otto Jöhlinger: Bismarck und die Juden (unter Benutzung unveröffentlichter Quellen) [Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1921, Preis geheftet 32 Mk., gebunden 38 Mk.].

Der Verfasser ist in der Lage, bisher unveröffentlichtes Material vorzulegen, das den ganzen Fragenkomplex wieder aufzurollen zwingt und Urteile, die als feststehend galten, auf eine neue Basis zu stellen. Er weist mit Recht daraufhin, man sei es gewöhnt, den Satz: „Bismarck ist ein Antisemit gewesen“

hinzunehmen, und tue dies in den verschiedensten Lagern. Er bemüht sich nun, in völlig objektiver, tendenzfreier Weise das Material vorzuführen, und die ganze Schrift berührt schon deshalb so überaus sympathisch, weil ein guter Kenner der Probleme in rein wissenschaftlicher Weise an die Dinge herangeht! Er kann es darum billigerweise verlangen, gehört zu werden!

Wer sich mit Bismarck eingehender beschäftigt hat, wird mit dem Verfasser zu dem Resultat gekommen sein, daß der Alt-Reichskanzler durchaus nicht für sein ganzes Leben dieselben Ansichten gehabt hat, sondern daß er, wie auch jeder andere denkende Mensch, dem Gesetz der Evolution unterworfen ist. Man kann ihn auch darum, ihn, der als Stockpreuße begonnen und als Reichsdeutscher geendigt hat, nicht auf seine Ansichten in der Judenfrage, die er in seiner Frühzeit geäußert hat, für sein ganzes Leben festlegen. Es ergeben sich drei Teile seines Lebens, die sich scharf gegeneinander abgrenzen. „Die erste Periode umfaßt die Zeit von dem öffentlichen Auftreten bis zum Eintritt in den Staatsdienst als Bundestagsgesandter von Frankfurt. Die zweite Periode, die Zeit seiner Tätigkeit als Gesandter, als preußischer Ministerpräsident und Reichskanzler bis zum Jahre 1890 und die dritte Periode die Zeit im Sachsenwalde bis zu seinem Tode.“

In der ersten Periode ist er durchaus kein Judenfreund gewesen; dies erscheint auch verständlich, berücksichtigt man die junkerliche Atmosphäre, aus der Bismarck stammt und seine vollkommene Unkenntnis jüdischen Wesens um diese Zeit! Der Umschwung setzte dann wohl mit seiner Tätigkeit in Frankfurt ein, und aus seinem ganzen späteren Leben ist keine judenfeindliche Äußerung irgendwelcher Art nachzuweisen. Alle die Bismarckworte, die die Judengegner zu benutzen pflegen, stammen aus dem ersten Abschnitt seines Lebens, von dem er ja überhaupt in seiner Gesamtpolitik vollkommen abgerückt ist. Erwähnt muß hier vor allem sein in den Grundzügen schon bekanntes Verhalten auf dem Berliner Kongreß werden, auf dem er sich für eine Lösung der rumänischen Judenfrage im Sinne der Humanität aussprach und dem russischen Vertreter, Gostschakoff, gegenüber betonte, „ob nicht vielleicht der traurige Zustand der Juden in jenen Ländern gerade dadurch herbeigeführt worden sei, daß sie von der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Gleichberechtigung ferngehalten seien“.

Zahlreich sind Bismarcks jüdische Beziehungen gewesen; es sei an die vielbesprochenen Besuche erinnert, die Lassalle ihm abstattete und deren Inhalt sich vielleicht niemals mehr vollkommen wird aufklären lassen, oder an Männer wie Karl Marx, Ludwig Bamberger, Eduard Lasker, von Simson und andere mehr, unter denen sich allerdings schon mancher befand, der der jüdischen Religion den Rücken gekehrt hatte.

Wir möchten auf diese Dinge hier nicht näher eingehen, ebenso wenig auf seine Beziehungen zu Bleichröder, weil diese Zusammenhänge als in der Hauptsache bekannt vorausgesetzt werden dürfen.

Wie aber stand Bismarck zu dem „Fall Stöcker“, dessen Taten ja die „Berliner Bewegung“ in Fluß gebracht haben und dessen Name unseligen Angedenkens mit der Geschichte des neueren Antisemitismus unlösbar verknüpft bleibt. Es ist eine Legende, daß Bismarck zu ihm in näheren Beziehungen gestanden habe; Stöcker ist nie von Bismarck persönlich empfangen worden, vielmehr behauptete der Hofprediger, „daß eigentlich gerade der Kampf gegen das Judentum die Ursache für die Feindschaft Bismarcks gegen Stöcker gewesen“ sei.

Der Kanzler hat offenbar das ganze Treiben des Hofpredigers auf das stärkste gemißbilligt und wenn er sich darüber auch in den Hauptzügen mit seinem Herrn, Kaiser Wilhelm I., einig war, so liebte doch der Kaiser keinen Eklat und mag nicht für ein allzu schroffes Vorgehen gegen Stöcker gewesen sein. — Jöhlinger, der die Akten auf das sorgfältigste eingesehen hat, legt uns nun einen Immediatbericht vor, den Bismarck zusammen mit Puttkamer an den Kaiser zu erstatten hatte und in dem ausdrücklich erklärt wird, daß „die unter Leitung des Hofpredigers Stöcker in diesem Frühjahr veranstalteten Versammlungen der christlich-sozialen Partei einen Charakter angenommen haben, der von Aufreizung zu Klassenhaß nicht frei ist und unerfüllbare Versprechungen macht, daher für die Ordnung des Staates als bedenklich bezeichnet werden muß und hat der Hofprediger Stöcker selbst in diesen Versammlungen namentlich die Judenfrage in einer Weise behandelt, die ernste Mißbilligung verdient“.

Bismarck schlägt nun am Schluß dieses Berichts vor, „dem Hof- und Domprediger Stöcker im Sinne unseres ehrfurchtsvollen Berichts die Allerhöchste Mißbilligung der in seiner bisherigen Tätigkeit nach Form und Maß vorgekommenen Ausschreitungen und eine ernste Mahnung vor Erregung von Aergernis und Zwietracht erteilenlassen zu wollen“.

Sehr interessant weist Jöhlinger an der Hand des faksimilierten Konzeptes nach, daß dieser scharfe Verweis von Bismarck selbst herstammt und von ihm in den ursprünglichen Entwurf hineinkorrigiert worden ist. — Schon auf Grund dieser einen aktenmäßigen Mitteilung muß unsere ganze bisherige Einstellung zu dem Problem: „Bismarck und die Juden“ auf eine neue Basis gestellt werden. Wenn man doch von Seiten des Kaisers gegen Stöcker nicht so scharf vorging, wie es Bismarck im Sinne hatte, so hatte dies der Hofprediger dem Eingreifen des Dr. Hermes vom Evangelischen Oberkirchenrat zu verdanken. Wir sehen eben erst durch die jetzt vorliegende Publikation hinter die Kulissen. Bismarck hat offenbar alles getan, was zu tun war, um diesen Schädling zu beseitigen, der aber doch über einflußreiche Freunde verfügte.

Bekannt ist, wie Kaiser Friedrich zur antisemitischen Bewegung gestanden hat; in den wenigen Tagen, in denen er leider nur die Regierung führen konnte, hat er sich mit dieser Frage befaßt. Jöhlinger fügt einen faksimilierten Handzettel des Kaisers, der ja nicht mehr sprechen konnte, bei, in dem es heißt: „Ich möchte, daß Goßler (der Kultusminister) sich mit dem Präsidenten des Ob. Kirchenrats in Verbindung hinsichtlich des Hofpredigers Stöcker setzte und demselben bedeutete, daß bei aller Achtung persönlicher Ueberzeugung ich ihm freistelle, entweder sich ganz der politischen oder nur der seelsorgerischen Tätigkeit zu widmen. Beides, wie es bisher geschehen, kann ich nicht zulassen.“

Schon war die Reinschrift einer Verfügung entsprechenden Inhalts an den Oberkirchenrat ausgefertigt, als der Kaiser Friedrich wenige Tage vor seinem Tode anordnete, „daß die Angelegenheit des Hof- und Dompredigers Stöcker auf sich beruhen bleiben solle“. Nicht eine Sinnesänderung des Kaisers war die Ursache, aber er wußte, daß sein Ende ihm bevorstand und er wollte in seinem Feingefühl nichts tun, von dem er wußte, daß es im Widerspruch mit dem stand, was sein Nachfolger, Wilhelm II., nach der ihm bekannten Sinnesart unternehmen würde. Dieser aber stand den Kreisen des Hofpredigers recht nahe!

Im III. Bande der Gedanken und Erinnerungen teilt Bismarck einen Brief mit, den er an den Prinzen Wilhelm gerichtet hatte und in dem er versuchte, ihn von dem unheilvollen Stöckerschen Einfluß zu befreien. Er mußte hier vorsichtig sein, wollte er bei dem Prinzen etwas erreichen und konnte sich nicht so scharf ausdrücken, wie er es wohl wollte. Immerhin schrieb er auch hier über Stöcker: „Er steht an der Spitze von Elementen, die mit den Traditionen Friedrichs d. Gr. in schroffem Widerspruch stehen, und auf die eine Regierung des Deutschen Reiches sich nicht würde stützen können. Mir hat er mit seiner Presse und seiner kleinen Zahl von Anhängern das Leben schwer und die große conservative Partei unsicher und zwiespältig gemacht.“ — Trotz der Gesinnung des Prinzen ist Stöcker aber doch durch ihn, als er Kaiser geworden war, zu Fall gekommen! Es würde zu weit führen, wollten wir an dieser Stelle die Entwicklung im einzelnen verfolgen, der Schluß der Stöckerangelegenheit, seine Entlassung in Ungnaden, ist ja bekannt.

Das letzte Kapitel der Jöhlingserschen Schrift beschäftigt sich dann noch mit dem „Alten im Sachsenwalde“. — Hier hat Bismarck noch einmal Gelegenheit gehabt, sich am Ende seines Lebens über seine Beziehungen zum Judentum auszusprechen. Auch hier wird die Entwicklung ersichtlich, die der Alt-Reichskanzler durchgemacht hatte: er ist am Ende seines Lebens, das doch zweifellos zu den inhaltreichsten gehört, das je ein Mensch durchlaufen hat, dem Verständnis des Judentums erheblich näher gekommen.

Das Resultat also dieser Schrift, die als grundlegend und vorbildlich in ihrem sachlichen Aufbau anzusehen ist: Bismarck ist kein Antisemit gewesen! Die Judengegner haben kein Recht, sich auf ihn zu berufen, auch wenn er in seiner Jugend anderer Ansicht gewesen ist. — Entscheidend sind die Äußerungen seines Mannesalters.

Breslau.

Dr. Willy Cohn.

Dr. Joseph S. Bloch: Erinnerungen aus meinem Leben. R. Löwit, Verlag, Wien und Leipzig.

Ein unscheinbarer Titel für eine förmliche Geschichte des österreichischen Judentums und seiner Leiden in den letzten vierzig Jahren für ein gutes Stück Kulturgeschichte des Ostjuden. Mit jugendlichem Feuer schildert der Verfasser seine Bocherwanderjahre in Galizien, das Treiben an Hildesheimers Jeschiwa in Eisenstadt, die allmähliche Durchdringung seines Ostjudentums mit deutscher Geistesarbeit durch die Universitäten der Schweiz und Deutschlands, dann werden die Geheimgeschichte des österreichischen Antisemitismus, die lauen Verteidigungsversuche der österreichischen Judenheit, die Zustände Galiziens und des Polenklubs, die er als Abgeordneter des letzteren reichlich kennen zu lernen Gelegenheit hatte, der Rohlingprozeß, dessen Held Bloch gewesen, seine Tätigkeit zur Schaffung zweier Kampforgane, seiner Zeitung „Oesterreichische Wochenschrift“ und der Oesterreichischen Israelitischen Union mit der Treue des Historikers, der Lebendigkeit des Romanschriftstellers geschildert. Bei Bloch hat sich durch Jahrzehnte alles konzentriert, was in Oesterreich zur Bekämpfung des Antisemitismus geschehen ist, und so ist es zu begrüßen, daß die Musse, die dem Siebzigjährigen das Eingehen seiner Zeitung verschafft hat, ihm ermöglicht hat, sein einziges Material zu verwerten.

C. Benedikt.

Bücherschau.

Die Bemerkungen stammen vom Herausgeber, soweit nicht der Name der Verfasser in Abkürzung hinzugesetzt ist.

Georg Beer, Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur. Heidelberg 1922. 36 S. Der sehr gelehrte Vortrag behandelt die Zeit bis auf das Neue Testament und stellt unter Verwertung der Hethiterausgrabungen den Einfluß arischer Völker, namentlich auf die äußere Lebensgestaltung, dar. Auch die Prophetie soll durch arische Ekstater äußerlich angeregt sein; doch ist ihre Eigenart erst in Israel entwickelt worden. Der Nachweis, daß der Jude vieles dem Arier, „das Ariertum noch mehr dem Judentum“ (24) verdankt, ist leider heute nicht ohne aktuelle Bedeutung.

Walter Bloem, Brüderlichkeit. Roman. Leipzig und Zürich 1922. 380 S. Beachtenswert wegen seines Kampfes gegen die antisemitische und unsoziale Gesinnung der Korps.

Rabb. Philipp Fischer, A talmudról, a talmud ellenségeinek és nem ellenségeinek, s egyéb dolgozatok. Sárospatak 1922. Eine Reihe von apologetischen Aufsätzen über Talmud und Judentum. M. G.

Robert Arnold Fritzsche, Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung. Berlin 1922. 45 S., 12 Mk. Ein vielseitiges, feinsinniges und geistvolles Charakterbild, das jedem Verehrer Cohens den menschlichen Untergrund seines Denkens und Wirkens näher bringen wird.

Dr. Isidor Goldberger, Chacham Cebi Budán (Chacham Zewi in Ofen) o. O. u. J. Das ungarische Heftchen ist ein in sechs Gesängen geschriebenes Epos, das den bekannten Zewi Aschkenasi zum Helden hat. Aus Salonichi nach Altofen, in die Heimat seines Großvaters Ephraim Hakohen zurückgekehrt, widmete er sich ausschließlich den talmudischen Studien. Hier verheiratete er sich und genoß ein ungestörtes, glückliches Familienleben. Doch sein Familienglück war nicht von langer Dauer. Während der Belagerung Ofens im Jahre 1686 drang eine Kanonenkugel in sein Haus und tötete seine junge Frau und die einzige Tochter. Diesen tragischen Abschnitt seines Lebens wählte G. zum Gegenstand seines Epos. Der schriftstellerisch auch sonst tätige Rabbiner hat in diesem Werkchen auch poetische Gestaltungsfähigkeit verraten. Die Sorgfalt in Sprache und Ausdruck und die Lebendigkeit der Schilderung machen das Epos zu einer interessanten Lektüre. M. G.

Eduard Hertlein, Prof. Dr., Heilbronn, Was wissen wir von Jesus? Ein Beitrag zur Orientierung in der Frage der Geschichtlichkeit Jesu. Stuttgart-Cannstadt 1922. 39 S., 6 Mk. H. antwortet: nichts! Denn nichtchristliche Zeugnisse gibt es nicht; für zahlreiche Neutestamentliche Schriften ist die Unzuverlässigkeit von der kritischen Theologie zugegeben, für andere, sogar für Markus, ist sie nach H. zu erweisen. Mit den stärksten Stützen des gegnerischen Standpunkts, den Berichten über menschliche Schwächen und Mißerfolge Jesu, setzt sich H. nicht auseinander; der Wert seines klar und streng sachlich geschriebenen Büchleins liegt in dem Nachweis, wie wenig das liberalprotestantische Bild vom Idealmenschen Jesus geschichtlich bezeugt ist.

Eduard König, Die moderne Babylonisierung der Bibel in ihrer neuesten Erscheinungsform (Delitzschs Babel und Bibel, 1921). Stuttgart 1922. 44 S. Die Neuauflage von Delitzschs „Babel und Bibel“ gibt seinem unermülichen Gegner König Anlaß zur Abrechnung unter besonderer Beachtung der in der Neuauflage hinzugetretenen Angriffe.

[Maimonides] משנה תורה לרבנו משה בר מימון הספרדי. א.ס.פ. המדע מכאן Berlin, Verlag Ajanoth, 1922. 114 S. Bringt eine Auswahl aus dem ספר המדע für Schul- und Hochschulzwecke. Voraus geht eine Einleitung über den Mische Thora, die dem Stilisten Maimuni die gebührende Ehre erweist, dagegen den Zusammenhang seiner enzyklopädistischen Arbeit mit den methodischen Tendenzen des Aristotelismus wohl noch stärker hätte betonen können, sowie zur Einführung in das Sefer Madda eine Untersuchung über den Begriff der religiösen Erkenntnis bei Maimuni. Den Abschluß bilden zahlreiche Anmerkungen, größtenteils Stellenbelege, aber auch quellenkritische Bemerkungen und Auseinandersetzungen mit Kritikern und Darstellern des Maimuni. Wünschenswert wäre die Herstellung einer kleineren, nur den Text enthaltenden Ausgabe für die Hand des Schülers.

Nils Messel, Dr. theol., Kristiania, Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch. Gießen 1922. 85 S., 17 Mk. Versucht nachzuweisen, daß unter dem „Menschensohn“ der Bilderreden kein Messias, sondern eine Personifikation des jüdischen Volkes zu verstehen ist; Stellen, die dieser Auffassung widerstreben, sind verderbt oder überarbeitet. Die Reden sind wahrscheinlich in der Zeit der Prokuratoren, jedenfalls zwischen 63 v. Chr. und 66 n. Chr. verfaßt.

Aldo Neppi Modona, La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto nell'età ellenistica e romana (Sonderabdr. aus Aegyptus, Rivista italiana di egittologia e di papirologia II u. III, Mailand 1921/22). 43 S. 8°. Aus einer größeren Abhandlung gibt der Verfasser hier einige Auszüge. Unter Benutzung der literarischen und der weit zahlreicheren unliterarischen Quellen sowie der neueren Literatur bietet er einen Ueberblick über das öffentliche und private Leben der Juden Aegyptens im hellenistischen und römischen Zeitalter. Er erörtert die Fragen nach Einwanderung, Staatszugehörigkeit, Wohnsitzen, Organisation, Kultus (Synagogen, Friedhöfe), Abgaben, Kriegsdienste, Aemtern, Berufen und Beschäftigungen, Vermögensverhältnissen und sozialen Beziehungen der Juden Aegyptens. Bedauerlich ist, daß er überall, wo hebräische Kenntnisse erforderlich sind, versagt oder, was dasselbe ist, sich ausschließlich auf Hamburger stützt. I. E.

Dr. Franz Oppenheimer, Die Judenstatistik des preußischen Kriegsministeriums. München 1922. 48 S. Widerlegt in höchst einleuchtender Weise, in allseitiger Würdigung der statistischen und psychologischen Gesichtspunkte noch über Segall hinausgehend, die Folgerungen des Generals Wrisberg aus der sog. Judenstatistik des Kriegsministeriums.

Dr. jur. Paul Tänzler, Die Rechtsgeschichte der Juden in Württemberg 1806—1828. Mit 3 Beilagen: Die Freudenthaler Judenordnung vom 1. Oktober 1731. Die Hochberger Judenordnung vom 28. März 1780. Der „Entwurf einer Ordnung für die Juden in den Kgl. Staaten“ vom 4. Juni 1808. Berlin, Stuttgart, Leipzig 1922. 123 S. Besprechung vorbehalten.

Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim, R. Simon ben Lakisch als Lehrer der Halacha und Agada. Frankfurt a. M. 1921. 74 S. Sonderabdruck aus „Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft“ XIV., s. die Besprechung S. 160.

J. Zoller, Letture Ebraiche, Triest, Treves-Zanichelli 1922, 74 S., 8°. Enthält zwei Aufsätze, die biblisches Gut in Gedichten Giovanni Pascolis nachweisen, je einen über Nationalismus und Wissenschaft im Judentum, über

Jehuda Halevi, über Dostojewskis Darstellung jüdischer Gestalten und über Chaim Weizmanns Rede am Karlsbader Zionistenkongreß in ihrer geschichtlichen Bedeutung. Gedankenreiche und flott geschriebene Abhandlungen.

I. E.

Der Keren kajemeth I'jisrael im Jahre 1921. 40 S.

Zeitschriftenschau.

- Haschiloach, herausgegeben von Dr. Josef Klausner, Jerusalem. Jahrgang 40. Heft 2 enthält u. a.: J. Klausner, הרשין המשיח בישראל; S. Bernfeld, יחסי בהנהגה ולויה.
- Jeschurun, Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum, Herausgeber Dr. J. Wohlgemuth. IX. Jahrgang. Heft 5/6 enthält u. a.: J. W., Die Erwählung Israels; H. Levy, Die Religionsphilosophie Hermann Cohens; E. Ehrentreu, Untersuchungen über die Entwicklung und den Geist der Masora (Fortsetzung); S. Grünberg, הדשפה הטברית במהלך העתים; J. Maarsen, קבלת שבת, und halachische Abhandlungen von Weinberg und Kaplan.
- Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde, herausgegeben von Rabb. Dr. M. Grunwald. 23. Jahrgang, der ganzen Reihe 66. Heft. Enthält namentlich einen höchst gediegenen Aufsatz des Herausgebers über „Jüdische Waisenfürsorge in alter und neuer Zeit“.
- Orientalistische Literaturzeitung, Herausgeber Prof. Dr. W. Wreszinski. 25. Jahrgang. Nr. 4 enthält u. a. folgende Besprechungen: Mowinkel, Der Knecht Jahwäs (Nowack); v. Ow, Joseph von Aegypten und Aseneth (Möller); Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium (Leisegang); W. Weber, Josephus und Vespasian (Münzer). Nr. 5 enthält u. a.: Grünberg-Silbermann, Menora-Wörterbuch (Perles); Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums (Behm).
- Theologie und Glaube, herausgegeben von Prof. N. Peters u. a. Jahrgang 14. Heft 2 enthält u. a.: A. Steinmann, Die Armen im Geiste; N. Peters, Kleine Beiträge (zur biblischen Textkritik).

Zur gefl. Beachtung!

Die Versendung der „Monatsschrift“ an die in Deutschland wohnenden Mitglieder der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ erfolgt jetzt nicht mehr unter Streifband, sondern durch Postüberweisung, also ohne Anschrift des Empfängers, und zwar vom Postamt 1 in Breslau aus.

Für die ausländischen Mitglieder bleibt es bei der seitherigen Bestellungsart.

Wir bitten alle deutschen Bezieher, bei Ausbleiben eines Heftes sich zunächst an ihr Bestellpostamt, bezw. ihren Briefträger — am besten gleich schriftlich — mit einer entsprechenden Beschwerde zu wenden, und erst, falls diese erfolglos bleiben sollte, uns davon Kenntnis zu geben.

Bei Wohnungsänderung bitten wir um sofortige genaue Angabe des alten und des neuen Bestellpostamtes, auch wenn der Post schon direkt davon Mitteilung gemacht worden ist. Nur bei genauer Beachtung dieser Regel kann eine ununterbrochene Zustellung der Monatsschrift gewährleistet werden.

Im Auftrage der »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums«

**Th. Schatzky, Buchdruckerei und Verlagsanstalt G. m. b. H.,
Breslau III, Neue Graupenstr. 5/7.**

* Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Schriftleitung verantwortlich: Dr. I. Heinemann in Breslau.

Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Breslau III.

Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien.

Von I. Heinemann in Breslau.

Auf H. Leisegangs Forschungen zur Geschichte der Lehre vom heiligen Geist haben wir bereits in einer früheren Arbeit hingewiesen¹. Mehr noch als der erste, auf Philon bezügliche Band muß uns der neuerschienene zweite² interessieren. Er versucht den Nachweis, daß bereits der Geistbegriff der drei älteren Evangelien, der sog. Synoptiker, nicht mehr als Fortentwicklung jüdischer Anschauungen zu erklären, sondern aufs stärkste durch griechischen Volksglauben beeinflußt ist. Wenn das richtig ist, so fällt natürlich neues Licht auf das Motiv, aus dem das Judentum den neuen Glauben schon in seinen ersten Anfängen abgelehnt hat. Eine genaue Nachprüfung der Frage zeigt nun nicht nur, daß Leisegang im wesentlichen, wenn auch nicht in jeder Einzelheit, Recht hat, sondern sie gelangt über seine Forschungen hinaus zu interessanten Ergebnissen betreffs des Begriffes vom Heiligen Geist in der Bibel und den drei unmittelbar an sie anknüpfenden Religionsauffassungen. Es zeigt sich, daß ein Begriff, dessen Bildung in der Bibel sich anbahnt, im Rabbīnismus folgerichtig entwickelt wird, im Hellenismus eines Philon ungenutzt bleibt, bei den Synoptikern mit nichtjüdischen Volksvorstellungen durchsetzt und zur Brücke wird, über welche heidnische Anschauungen ihren Einzug halten.

I. Die Lehre vom Heiligen Geist im biblischen und rabbinischen Judentum.

Die Wurzel קדש und der Ausdruck רוח ימי, die zu der Verbindung רוח הקדש zusammentreten, sind zu Gefäßen hoher religiöser Begriffe geworden im Laufe einer parallel verlaufenden Sprach-

¹ MGWJ 64, 8 ff., 101 ff.

² Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig, Hinrichs, 1922. Wir zitieren diesen Band mit L. oder L. II, den früher erschienenen (Der Heilige Geist, Leipzig, Teubner, 1919) mit L. I. Der Verlagswechsel, dessen Ursachen sich unschwer erraten lassen, hat leider dazu geführt, daß ein Inhaltsverzeichnis für den I. Band fehlt. Hoffentlich wird Teubner sich nicht auch den 3. Teil entgehen lassen; dann ließe sich das Verzeichnis doch wohl nachtragen.

entwicklung, die in der Bibel beginnt, aber erst im Rabbinismus zum Abschluß kommt.

1. Heiligkeit. Die semitische Wurzel קדש, mag sie ursprünglich *abgesondert* oder etwa *glänzend, rein* bedeutet haben¹, hat keinesfalls im Ursemitischen mit Religion im höheren Sinn etwas zu tun. Auch so oft sie eine Beziehung zur Gottheit bezeichnet, geschieht das außerhalb des Hebräischen nur in ganz äußerlichem Sinne. Die Eigenart des biblischen Gottes- und Religionsbegriffes führt aber zur Neuschöpfung wesentlich vertiefter Bedeutungen². In dem Satze „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige euer Gott“ (Lev 19₂) hat die alte Wurzel offenbar *ethischen* Gehalt gewonnen; in dem Attribut der göttlichen Heiligkeit fließen *majestätisch-numinose* mit *sittlichen* Eigenschaften zum Gesamtbegriff unendlicher Ueberlegenheit zusammen³; Menschen heißen heilig, soweit sie sich diesem Ideal innerlich genähert haben. Wenn daneben die Wurzel nach wie vor von Menschen, Dingen, Tätigkeiten gebraucht wird, die zu Gott nur äußere Beziehung haben bezw. herstellen, wie Priester, Tempel, heilige Tagen, Waschungen, so kontrastiert das nicht, da auch der Kultus, in prophetischem Sinne geübt, innerliche Heiligkeit voraussetzt wie fördert. Eigentümlich rudimentär aber wirkt das Hervortreten der Grundbedeutung, wenn religiös Verbotenes mit uralten Derivaten unserer Wurzel gekennzeichnet wird: es erscheint fast als *contradictio in adiecto*, wenn die Bibel die Hierodulen beiderlei Geschlechts, deren Ausrottung sie vorschreibt, als Qedeschen⁴ bezeichnet (Dt 23₁₈), und als befremdlich, wenn die

¹ Bunzel, Der Begriff der Heiligkeit im A. T., Breslauer Liz.-Diss. 1914, 24 f., beruft sich für die letztere Annahme auf das Assyrische.

² Der Weite des biblischen Sprachgebrauchs wird Raschi zu Deut 22, gerecht: כל דבר הנתעב על האדם בין לשבח כנו הקדש בין לנאי כנו אסור וכל בו קדוש.

³ Natürlich muß bezüglich der Auffassung von קדש in der Bibel, insbesondere für Stellennachweise, bei der durch unseren Gegenstand gebotenen Kürze auf die seitherigen Arbeiten verwiesen werden, unter denen m. E. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II 1 ff., und Kittel, Prof. Realenz. VII 566 ff. hervorragten. Weitere Literatur bei Bunzel a. a. O. und in derselben Doktorarbeit Qds und seine Derivate 1917. Im Gegensatz zu Otto, dessen schönes Buch über Das Heilige Bunzel noch nicht heranzieht, möchte ich meinen, daß im hebr. קדש nicht das gesamte „Numinose“, sondern nur der dem „Tremendum“ nahestehende Begriff des Majestätischen mit dem Rational-ethischen in Verbindung tritt. Doch gibt es natürlich Nüancen bei den verschiedenen Vertretern biblischer Frömmigkeit.

⁴ Ursprünglich wohl = *zum Tempel gehörig*, wenn auch der Sprachgebrauch sich verallgemeinert hat.

Unbenutzbarkeit einer verbotenen Mischsaat Dt 22, durch die Worte פן תקדש המלאה ausgesprochen wird¹.

Erst in rabbinischer Zeit zieht der Sprachgeist weitere Konsequenzen. Zunächst zeigt sich die große volkspädagogische Leistung des Rabbinismus, der die Ideen einzelner Auserwählter zum Gemeingut des Volkes zu machen weiß, auch in der Entwicklung unserer Wurzel. Wendungen, die in der Bibel nur an einzelnen gehobenen Stellen auftauchen, werden in rabbinischer Zeit² als ganz selbstverständlich empfunden. Die Bezeichnung Gottes als des „Heiligen“, in der Bibel nur in feierlicher Redeweise und fast nur in der Zusammensetzung „der Heilige Israels“³ üblich, wird im Laufe der Mischnazeit immer gebräuchlicher⁴; der nie fehlende Zusatz ברוך הוא zeigt, daß der Ausdruck nicht „abgeschliffen“ ist, sondern sein Ehrfurcht weckender Charakter empfunden wird. Der biblische Gedanke, daß Gott Israel „heilig“⁵ wird durch die Formel der — jeder Pflichtübung vorangehenden — Segenssprüche zu selbstverständlichem Inhalt des Volksbewußtseins; sein Korrelat, daß Gott durch Menschen geheiligt werden, seinen Namen nicht durch Unsittlichkeit „entweihet“ sehen will (Am 27!), schafft die in der jüdischen Ethik aller Richtungen — der halachistischen, philosophischen, kabbalistischen — gleich grundlegenden Begriffe des קדוש השם

¹ Auch Stellen wie Ex 29₃₇ קדוש יקדש כל הנות במוכה יקדש werden vielfach ähnlich aufgefaßt; vgl. aber Baudissin a. a. O. 55,1 und D. Hoffmann, Das Buch Leviticus I 238, der auch die rabbinische Auffassung darstellt.

² Zum folgenden vgl. bezüglich aller Einzelheiten und Quellenangaben Heine mann, Jeschurun VIII (1921) 110 ff.

³ Sonst nur Jes 40₂₅; Hab 3₃; Hi 6₁₀, in plur. maj. Spr 9₁₀; 30₃. Dagegen findet sich קדוש ישראל in nachbibl. Zeit wohl nur Sir. 50₁₇; Test. Dan. 5.

⁴ Ueber die häufige Verwendung von קדיש in der apokryphischen Literatur vgl. Couard, Die rel. und sittl. Ansch. der Apokr. (1907) 42 ff. Ueber den Gebrauch von הקביה im mischnischen Schrifttum wird demnächst Herr Dr. A. Spanier an dieser Stelle handeln. Die aramäische Umschreibung קידשא, also wörtlich Heiligkeit (selten hebr. הקדש: Dalman, Worte Jesu 165), ist aus Ehrfurcht zu erklären, ebenso wie nach Ottos richtiger Bemerkung (Das Heilige⁸ 36) der Gebrauch der 3. Person im Trishagion und, wie wir hinzufügen, in den auf ihm beruhenden Gebeten, dem Kaddisch und den meisten Fassungen der Kedescha.

⁵ Daß keineswegs nur an Kultisches gedacht wird, zeigt Couard a. a. O. und die rabbinische Exegese zu Lev 19₂, wo Heiligung als Streben nach Gott-Ebenbildlichkeit verstanden wird; auch die moderne orthodoxe Exegese (D. Hoffmann, Das Buch Leviticus z. St.) betont stark den ethischen Charakter der Forderung. Für die Kabbala genüge der Hinweis auf Sohar III 61a מאי קדוש? שלימותא דכלא דאקרי חכמא עלאה.

und הלול השם¹. Erst jetzt, nach Durchdringung des sprachschaffenden Volksgeistes mit dem hochwertigen Sinne der Wurzel, werden alle Bedeutungen unerträglich, die keine irgendwie geartete Beziehung zu dem Gott der Heiligkeit enthalten; das noch im Targum zu findende מקדשתא für *Dirne*² kommt in Mischna und Talmud nicht vor³; jenes fast an tabu erinnernde פן תקדש Dt 22, erklärt der halachische Midrasch = תוקד אש; תוקדשין für den Ehebegründungsakt ist nur scheinbare, durch den Nebengedanken an die Heiligkeit der ehelichen Beziehung gerechtfertigte Ausnahme⁴. Während von rein kultischer Beziehung zu Gott die Wurzel im seitherigen Umfang gebraucht wird (statt מקדש sagt man auch הקדש), treten für religiöse Einrichtungen im höheren Sinne des Wortes wichtige Neubildungen auf, die sehr beliebt werden: die Gebete, in denen Gott als der Heilige gefeiert wird, heißen קדיש und קדשה; mit קדוש wird der Feiertag als heilig nicht nur im kultischen und erst recht nicht nur im sittlichen, sondern im vollen — nach Ottos glücklichem Ausdruck: komplexen⁵ — Sinn des Wortes begrüßt. — So wirkt zunächst die Gedankenwelt der Bibel auf die Sprache; aber die Terminologie wirkt natürlich wieder auf das Denken und Fühlen zurück und trägt ins Leben eine Atmosphäre der Weihe, die der jüdischen Frömmigkeit ihr eigenes Ethos gibt. Die wahrhaft rührende Unwissenheit mancher nichtjüdischer „Fachmänner“, die sich von der Bedeutung des Ideals der Heiligkeit im „Spätjudentum“ nichts träumen läßt⁶, verkennt nicht mehr noch weniger als die Seele der „Religion des Judentums“.

¹ Den Begriff entwickelte neuerdings Wohlgemuth, Jeschurun II 57; vgl. auch Heinemann, ebd. VIII 113.

² Ebenso übrigens קדשא (oft im Targum für קדוש), das sich im Syrischen erhalten hat; dazu Meißner, OLZ 1922, 244.

³ Raschi zu Sanh. 82a oben erklärt קדש = מפקד קדושתא.

⁴ Heinemann, Jeschurun VIII 118, 1.

⁵ Der numinose Charakter heiliger Bücher, Gerätschaften u. dgl. hat zu besonderer Ehrfurcht in ihrer Behandlung geführt. Daher die Scheu, die Thora mit bloßer Hand zu berühren, und wohl auch die Rezeption der Reinheitsvorschriften M. Jad. III 2 f., deren Ursprung in Tabu-Vorstellungen liegen mag.

⁶ Vgl. das i. a. ausgezeichnete, vom liberal-protestantischen Standpunkt aus verfaßte Nachschlagewerk Die Religion in Geschichte und Gegenwart III 397: „Die Heiligkeit war von Haus aus keine sittliche Größe. Die Propheten vor allem waren es, die eine Versittlichung der Gottesidee förderten. Aber das Spätjudentum hatte das reiche Erbe nicht gewahrt und jedenfalls nicht vermehrt. Die Heiligkeit Gottes war auch damals für die jüdische Vorstellung ein wesentlich negativer Begriff.“

2. Der Geist Gottes¹. רוח kann sowohl *der Geist Gottes* wie *ein Geist Gottes* bedeuten. Natürlich ist die letztere Fassung erheblich weiter als die erstere. Jede Neigung oder innerliche Bewegung im Einzelnen oder in Massen kann im Hebr. (wie im Deutschen und gelegentlich im Griechischen) auf einen „Geist“ (der Eifersucht, der Schläfrigkeit, der Weisheit u. dgl.) zurückgeführt, jeder solche Geist als von Gott gesandt und in diesem Sinne als ein Geist Gottes bezeichnet werden — in ganz anderem natürlich, als man von dem Geist Gottes spricht, dessen Verleihung eine auszeichnende Gnade bedeutet². Daher wird I Sam 16₁₃ f. der Gottesgeist, der seit Davids Salbung von Saul gewichen ist, auf David aber ruht, als רוח יי bezeichnet, während den Saul eine רוח רעה מאת יי erschreckt; wiewohl dieser böse Geist später³ kurz Gottesgeist genannt wird, empfindet also doch der Erzähler, daß es nur in weiterem, un-eigentlichem Sinn geschieht.

Aber auch in seiner engeren Bedeutung hat der Begriff von Haus aus keinen rein religiösen Sinn. Der Gottesgeist wirkt in frommen Betern⁴ als Lehrer gottgefälligen Wandels, dagegen in Richtern⁵ wie Jiftach oder Simson als reine Wunderkraft; auf ihm beruht nicht nur die Prophetie eines Mose oder Elia⁶, sondern auch jene niedere Form der Ekstase, die sich von einem Verzückten auf den anderen wie durch Ansteckung überträgt⁷. Daher mag es sich erklären, daß die vorexilischen Propheten⁸ sich bezw.

¹ Die sehr sorgfältige Schrift von P. Volz, *Der Geist Gottes*, 1910, auf die hier bezüglich aller Einzelheiten des biblischen Sprachgebrauches verwiesen werden muß, leidet unbeschadet der dogmatischen Unvoreingenommenheit des Vf. doch an seiner unwillkürlichen Tendenz, Erscheinungen, die ihm aus dem N. T. bekannt sind, im Alten wiederzufinden. Daher hat, wie sich zeigen wird, Leisegang, wiewohl kein Alttestamentler, manchmal richtiger geurteilt. Abgesehen davon ist meine Gesamtaufassung über den Begriffswandel des „Gottesgeistes“ von der seinen nicht unwesentlich verschieden.

² Eine ähnliche Unterscheidung ist natürlich auch zwischen הר אלהים Ps 68₁₆ von Basan und הר האלהים Ex 3₁ vom Horeb oder מהנה אלהים I Chr 12₂₃ vgl. Gen 32₃ zu machen.

³ I Sam 16₁₅ f., 23, 18₁₀, 19₉.

⁴ Ps 143₁, ähnlich 139.

⁵ Ri 3₁₀; 6₃₁; 11₂₉; 13₂₅; 14₆; 10; 15₁₄.

⁶ Nu 11₁₇; II Kö 2₉; Ez. 11₅; vgl. auch Nu 24₂ (Bileam).

⁷ I Sa 19₂₀ ff.; namentlich das Verhalten Sauls Vers 24 trägt so deutlich extatischen Charakter, daß der Targum (trotz ריה נביאה 20) das Verbum התנבא stets mit שבה, und שרם 24 mit בר שן verrückt (s. Raschi) widergibt.

⁸ So möchte ich Volz' Feststellung S. 62 ff. modifizieren. Es ist nicht richtig, daß seine Bedenken gegen die Echtheit von Jes 11₂ „durch den Befund über die Ruh bestätigt“ würden. Es ist vielmehr durch diesen Befund ver-

den Messias selten und nicht ohne verdeutlichenden Zusatz als Träger des Geistes bezeichnen; und es könnte auf einen Verinnerlichungsprozeß deuten, wenn erst der 2. Jesaja¹ rühmt, daß „Gottes Geist“ über ihm ist, und Sech 7₁₂, Neh 9₃₀ die Propheten „von Gottes Geist gesendet“ heißen. Aber noch I Chr 12₁₉ ist der „Geist“ nur Träger der Extase.

Zu vollem Abschluß kommt auch die Vergeistigung dieses Begriffes erst in rabbinischer Zeit. Nicht genug, daß man keine feindlichen Wirkungen mehr auf den „Geist“ zurückführt², die ja schon die spätbiblische Zeit nicht gern von Gott unmittelbar ausgehen läßt³; auch die bloße Kraftsteigerung erscheint nicht mehr als Geistgabe. So leicht gerade der einflußreiche Parsismus dazu hätte verleiten können, jede lebenserhöhende Wirkung dem guten Gotte zuzuschreiben⁴, so unterscheidet doch die jüdische Frömmigkeit bewußt zwischen dem „Geist Gottes“, der auf einem Jesaja, und dem, der auf einem Simson⁵ ruhte: nur den ersteren vermag sie als Gottesgeist im eigentlichen Sinne anzuerkennen⁶. Schon der Targum gibt daher רוח יי in dem uns hier angehenden Sinn⁷ nie ohne attributive Kennzeichnung wieder, sondern läßt Kraftbegabung von

ständig, daß der Prophet sich veranlaßt sieht, den „Geist Gottes“ ausdrücklich als Geist der Weisheit, Erkenntnis usw. zu definieren, ihn also als Träger „ausgesprochen sittlich-religiöser Wirkungen“ (Volz) zu kennzeichnen. Seine Bedenken gegen Micha 3₈ erscheinen begründet; aber auch wenn dort את רוח יי ursprünglich sein sollte, so ist auch in diesem Verse der Begriff durch den Zusammenhang mit משפט wohl vor zu weiter Auffassung geschützt.

¹ Jes 61₁ עלי יי; רוח ארני יי; vgl. die Aussagen des Propheten über sich 48₁₆ und 59₂₁ sowie über den Gottesknecht 42₁.

² Wie es z. B. Ri 9₂₃, I Kö 22₁₉ ff. geschieht.

³ Vgl. II Sam 24₁ mit I Chr 21₁.

⁴ Vgl. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 61.

⁵ Er wird Lev. rabba 23,10 unter die Vertreter unsittlichen Lebenswandels gerechnet, allerdings ebd. 8 (s. u. S. 175₄) wohl günstiger beurteilt.

⁶ So recht also Volz S. 140 darin hat, daß in rabbinischer Zeit „das sittliche Moment im Pneumatischen mehr hervortritt“, so wenig wird „das Sittliche geradezu als Korrektiv des Pneumatischen benutzt“. Daß Elisa getadelt wird, weil er die Bären auf die Kinder hetzt, ist allerdings für die rabbinische Auffassung vom Propheten beachtenswert, enthält aber keine Kritik am Pneumatischen als solchem, sondern nur an der Verwertung der göttlichen Kraft in einem Einzelfalle. Und gegen das „Eindringen in das Paradies“ spricht nur die Besorgnis vor Irrlehren.

⁷ Dagegen z. B. Gen 1₂ רוח מן קדם יי משבא; aber auch I Kö 18₁₂; II Kö 2₁₆ (wo die den Elia entführende רוח als Wind aufgefaßt wird).

¹ רוח נבורה, richterliche und prophetische Wirkung von רוח נביאה² oder רוח קדשא³ ausgehen. Und die Wirkungen der Wundertäter alter und neuer Zeit führt die rabbinische Literatur nie⁴ auf Geistwirkung zurück; es wirkt verwirrend, wenn Volz⁵ solche Personen als „Pneumatiker“ bezeichnet. Mit dieser bedeutungsvollen Begriffspräzisierung wird es zusammenhängen, daß die immerhin mißverständliche Wendung „Geist Gottes“ aus der Uebung kommt und die rabbinische Literatur nur noch vom „heiligen Geist“ redet⁶.

3. Der heilige Geist. Die beiden Begriffe der Heiligkeit und des Gottesgeistes, die im Laufe der Sprachentwicklung zu Gefäßen der wichtigsten religiösen Ideen werden, treten erst auf ihrer spätesten Stufe zu einander in Beziehung. Männer wie Gideon und Jiftach heißen nie „heilig“, nicht einmal in dem weitesten Sinne, in dem es der Priester, der Nasir ist⁷. Wohl aber wird Elisa II Kö 4₉ als „heiliger Gottesmann“ bezeichnet, sicher in seiner Eigenschaft als Träger

¹ Ri 6₃₄; 11₂₉; 13₂₅; 14₆; 19; 15₁₄; I Sam 11₆.

² Gen 41₃₈; Ex 31₃; 35₃₁; Nu 11₂₅ f. 24₂; 27₁₈; Ri 3₁₀ bei Othniel, der auch richterliche Funktionen ausübt; I Sam 10₆; 1; 19₂; 23; II Sam 23₂; II Kö 9₉; Jes 11₂; 61₁; Ez 14₅; 24; 37₁; Mi 3₈; Ps. 51₁₃ f.; Hi 32₈. Besonders sorgfältig übersetzt ist I Sa 16₁₃ f.: ושרת רוח נבואה מן קדם יי' על דוד . . . ורוח נבורה דהות עם שאל עדה מינה

³ Jes 42₁; 59₂₁; Ez. 39₂₉. Von Umschreibungen durch רוח חכמה (Jes 11₂₁; 61₁) oder gar מיצרא (Ex 15₈; 1; Jes 4₄; 28₁; 30₂₃; 33₁₁; 48₁₈; 59₁₉; 63₁₄; Mi 2₇; Sech. 7₁₂) bzw. מלכה Jes 27₈ dürfen wir hier absehen. Die Zusammenstellung der Targumstellen verdanke ich Herrn cand. phil. Plessner.

⁴ Die einzige Ausnahme Lev. r. 8 (von Simson: angeführt bei Bacher, Terminologie II 204) ist natürlich als Wiedergabe des Bibelwortes Ri 13₂₅ aufzufassen.

⁵ A. a. O. 116 ff., 144.

⁶ Die Apokryphen und Pseudepigraphen (Co u a r d, Die rel. und sittl. Ansch. der Ap. 98 f.) bezeichnen den Gottesgeist mehrfach als *Heiligen Geist* (Weish. Sal. 9₁₇, Mart. Jes. 5₁₄, IV Esra 14₂₂, Test. Naft. 10₆, Ps. Sal. 17₃₇; die beiden letzten, bei Couard fehlenden Stellen weist Volz 109 nach); sie schreiben aber auch *der Geist* (Apk. Bar. I 21₄, Test. Juda 24) oder *dein Geist* (Jud. 16₁₅) bzw. *Geist Gottes* (Test. Levi 15). Der Sprachgebrauch ist i. a. jüdisch (vgl. aber bez. der Weisheit Salomos L. I 69; Gärtner, Kompos. und Wortwahl des Buchs d. W. [1912] 203), aber viel weiter als der rabbinische; der Geist ist an der Welterschöpfung beteiligt (Jud., Apk. Bar.); von ihm empfangen die Sünder Schmach (Test. L.), der König Berufsbegnadung (Ps. S.). IV Esra (verleihe mir den H. G., daß ich alles . . . niederschreibe) liegt der rabbinische Begriff vor.

⁷ Diesen weiteren Sprachgebrauch bespricht Baudissin, Studien zur semit. Rel.-Gesch. II 61 ff.

des Geistes, aber schwerlich nur wegen dieser seiner äußeren Auszeichnung, sondern auch wegen der reinen Großzügigkeit der Gesinnung, die bei ihm im Vergleich zu Gehasi beständig zutage tritt¹. Und auf der gleichen Sprachstufe kommt es zu der Verbindung **רוח הקדש** = der heilige Geist². Es ist der Geist unendlicher sittlich-dynamischer Ueberlegenheit, der sich dem Menschen mitteilt, um auch ihn emporzuheben. Ihn besaß der Psalmist (51₂ ff.), fürchtet aber, ihn durch seine Schuld zu verlieren; so bittet er, daß Gott ihm „einen festen (also gegen Rückfall in die Sünde geschützten) Geist verleihe, seinen heiligen Geist nicht von ihm nehme (zur Strafe für die Sünde) und ihn mit einem willigen Geist stütze“³. Etwas weiter ist die Auffassung des Geistes Jes 63, ff., wo er nicht nur als belehrende Kraft erscheint, sondern auch als Leiter des Volkes in aller Not (V. 9): „wie das Rind, das ins Tal niedersteigt, so leitete es der Gottesgeist“ (V. 14). „Aber sie widerstrebten und betrübten seinen heiligen Geist; da ward er ihnen zum Feinde und stritt wider sie: Und nun gedachte sein Volk der Tage der Urzeit, des Mose: wo ist er, der sie aus dem Meere emporführte samt dem Hirten seiner Herde, der seinen heiligen Geist in seine⁴ Mitte legte“? Der Gottesgeist, der das Volksgeschick lenkt (u. z. nicht minder durch seine Heimsuchung wie durch Offenbarung und Wohltat), wird mit nachdrücklicher Wiederholung⁵ als „heiliger Geist“, bezeichnet, um seine heiligende Absicht und zugleich die Sünde Israels als Motiv des „Widerstrebens“ erkennen zu lassen. Auch in den Apokryphen ist der Sprachgebrauch wesentlich der gleiche⁶.

¹ Baudissin S. 68 läßt offen, ob „sich damit die Vorstellung des Frommen verbindet“. In der Tat liegt in der Bezeichnung eine Ehrfurcht vor religiöser Ueberlegenheit, die selbst auf Frömmigkeit beruht und daher ihren Lohn findet.

² Bei der Neigung des Hbr., Attribute, die wir adjektivisch ausdrücken, durch Substantive zu geben, darf auf den Unterschied zwischen „heiligem Geist“ und „Geist der Heiligkeit“ keinesfalls das Gewicht gelegt werden, das ihm Cohen, Festschrift für J. Guttmann 1 beimißt. Eher könnte man mit Volz a. a. O. 108 die **רוח הקדש** im Menschen (Test. Naft. 10₈ f.) von der — von Gott auf den Menschen übergehenden — **רוח הקדש** scheiden; doch vgl. die fast gleichbedeutenden Wendungen **אישׁ קדשׁ** und **קדושׁ עמׁ**.

³ Gegen die Beziehung der **רוח הקדשׁ** auf die Lebenskraft spricht, wie Volz 112, 1 richtig bemerkt, der Zusammenhang der Bitten. Unter Verwertung des späteren Sprachgebrauchs bemerkt Ibn Esra **פחד שיפיל ממטלת אנשׁ רוהיק**.

⁴ Wohl auf Israel, vielleicht aber auf Mose zu beziehen.

⁵ Wie mit ähnlicher Absicht bei einer anderen sprachlichen Neubildung: **עמׁ** = *Menschheitsvolk* beim gleichen Propheten 42₈ f.

⁶ S. S. 175₈.

Dagegen ist in den rabbinischen Schriften¹ eine wesentliche Veränderung bemerkbar. Zwar wenn es heißt², daß man an dem volkstümlichen Fest des Wasserschöpfens den heiligen Geist schöpfe, ist er noch das Organ religiöser Gehobenheit. Fast durchweg ist er der Träger der göttlichen Mitteilung an den Menschen. Diejenigen Schriften, die man als „heilig“, d. h. nicht nur als religiös bedeutungsvoll³, sondern als Schriften göttlichen Ursprungs auszeichnet, sind mit Hilfe des „heiligen Geistes“ geschrieben, der ihre Verfasser erfüllte. Als Verfasser gelten auch die Urheber längerer Reden, die nicht nur zur Charakterisierung der Redenden dienen: so hat auf Hiob und seinen Freunden der „heilige Geist“ geruht⁴. Aber manchmal tritt gleichsam Gott selbst neben die redenden Personen; manche Äußerungen innerhalb der inspirierten Werke gelten als „Aussprüche des heiligen Geistes“⁵, also in einem noch prägnanteren Sinn als inspiriert, als die Gesamtschrift. Andererseits ist es als Verblässung des ursprünglichen Sinnes anzusehen, wenn das Erraten des Namens eines Unbekannten durch einen Rabbi auf den „Heiligen Geist“ zurückgeführt wird⁶. Mit solchen Gradunterschieden dürfte es zusammenhängen, daß über die Frage, ob sich die Wirkung des heiligen Geistes bis auf die Gegenwart ausdehnt, die Meinungen auseinandergehen⁷: der Sinn des Begriffes wird durch sie nicht berührt. Er ist im wesentlichen zutreffend gekennzeichnet durch das Wort: „Wenn es keine Propheten gibt, so gibt es auch keinen heiligen Geist“⁸. Er ist der Geist der Pro-

¹ Bacher, Die exegetische Terminologie der jüd. Traditionsliteratur I 180 ff.; II 202 ff. Eine Entwicklung innerhalb der rabbinischen Literatur hat offenbar nicht stattgefunden.

² Bacher II 205 oben, vgl. 206 oben.

³ Doch liegt auch dies in dem Begriff, wie die Ablehnung der wörtlichen Auslegung des Hohen Liedes zeigt.

⁴ Bacher II 202 unter II 3. Voraussetzung ist natürlich die Wahrheit der Erzählung, an der schon im Talmud Zweifel laut werden.

⁵ Bacher I 181.

⁶ Gamliel II.: Bacher II 204 Mitte.

⁷ Entweder war die Wirkung des Geistes nur an den ersten Tempel gebunden (Bacher II 206 oben) oder sie hat seit Maleachi aufgehört (Bacher I 191); wenn der heilige Geist die Belebung der Toten nach sich zieht (M. Sota Schluß: wichtige Varianten bei תי"ט), so bedeutet das, daß er in der Endzeit zurückgegeben werden wird. Ebenso ist es vermutlich zu erklären, daß nach einer Angabe der Geist seit der Offenbarung nicht mehr auf Heiden ruhen, nach einer anderen Rahab „durch den heiligen Geist“ Wissen über die Rückkehr der Kundschafter erlangt haben soll (Bacher I 181); ich glaube kaum, daß ein sachlicher Unterschied vorliegt.

⁸ Bacher II 202.

phetic¹ und nimmt an der Vergeistigung teil, die auch dieser Begriff, ähnlich wie die oben besprochenen erreicht, aber erst in rabbinischer Zeit² völlig durchgesetzt hat. Wie der etwas allgemeinere Begriff der Schechina, übrigens auch ein Zeuge der Zeugungskraft rabbinischen Sprachgeistes, hat er Freudigkeit und besondere Frömmigkeit zur Voraussetzung seiner Wirkung³. In seiner Ausprägung trägt der Bedeutungswandel der religiös überaus wichtigen Begriffe der Heiligkeit und des Gottesgeistes seine reifste Frucht. Wohl ist die Entwicklung, die wir damit verfolgt haben, eine sprachliche: sachlich macht es keinen Unterschied, ob man die Dirne, die man verurteilt, Qedesche oder sonstwie nennt; und auch die Neuschöpfung der religiös vertieften Ausdrucksformen ist von der Bibel vollzogen. Aber erst der Sprachgeist der nachbiblischen Zeit hat durch völlige Ausmerzung der religiös bedeutungslosen und durch weitere Entwicklung bedeutungsvoller Bildungen das Werk gekrönt und Gefäße für den biblischen Religionsbegriff geschaffen, die den Volksgeist, aus dessen unbewußtem Wirken sie hervorgegangen sind, als echten, verständnisvollen Nachfahr des prophetischen Geistes erweisen.

Noch deutlicher wird der eigentümlich jüdische Charakter der Triebkräfte, deren Wirksamkeit sich uns dargestellt hat, durch den Vergleich mit Griechenland. Auch im Griechischen hat ein ähnlicher Bedeutungswandel stattgefunden; und hier, wo man die Kontinuität der Entwicklung meist besser übersieht, ist er längst dargestellt. Aber es ist sehr interessant, daß er sich hier nicht bei religiösen, sondern bei ethischen Begriffen vollzieht.

¹ Auch für diesen werden natürlich Gradunterschiede angenommen. Es kommt so weit, daß Baba bathra 12a eine unbegründete Entscheidung in abfällige m Sinn (s. Toss.!) רבירי נביאות genannt wird. Von solcher „Prophetie“ ist im folgenden die Rede, wenn es heißt, „der Weise sei mehr als der Prophet“, ein Satz, dessen Inhalt nicht weniger paradox ist, als seine exegetische Anknüpfung an Ps 90₁₂. Denn daran, daß die inspirierten Schriften mehr Autorität haben, als alle Menschenweisheit, ist im rabbinischen Kreise (bis einschließlich Rationalisten wie Gersonides מלחמת ייי S. 4 Lorek) kein Zweifel möglich. — Auch der Satz, daß seit der Tempelzerstörung der Geist der Prophetie auf die Weisen übergegangen sei, bedeutet schwerlich mehr, als daß deren begründete Schlüsse gleichen Anspruch auf Gültigkeit haben wie die Divination; es ist ganz anders zu beurteilen, wenn Philon unter griechischem Einfluß jeden Weisen einen Propheten nennt: L. I 146.

² Noch Sech 13₂ sind mit den „Propheten“ die Extatiker gemeint.

³ Bacher II 205 f., auch über die Beziehungen zu שכינה. Bezüglich der sittlichen Voraussetzungen vgl. auch die (bei Bacher anscheinend nicht aufgeführte) Stelle Jer. Hor. 29 (ed. Sitomir) שנים ראויים לרוחק.

Die Adjektive für *heilig* bleiben unentwickelt¹; dagegen wird ein Substantiv, das bei Homer jeden äußeren oder inneren Wert bezeichnen kann, später zum Terminus für *Sittlichkeit* im philosophischen Sinn; ein Adjektiv, das von der „gut“ zu bebauenden Erde verwendet werden oder die Hochgeborenen als die „Guten“ auszeichnen kann, dient den Philosophen mehr und mehr zur Bezeichnung sittlicher Güte, — ohne daß die alten Bedeutungen völlig zurückträten². Dagegen ist sehr beachtenswert, daß die (den griechischen inhaltlich nahestehenden) Worte **ἅγιος** und **καλός** keine Tendenz nach Präzisierung zeigen, sondern von Trefflichkeit im weitesten Sinne — sittlichem, geistigem, materiellem — gebraucht werden, ja, daß es zur Bildung eines Wortes für *Sittlichkeit* im reinen Sinne des Wortes, also ohne religiösen Mitklang³, im Hebräischen gar nicht kommt (wie ja auch nicht zu einem Wort für Frömmigkeit ohne ethische Resonanz). Gewiß ist auch die griechische Ethik in ihren meisten Ausprägungen nicht religionsfremd; aber hier gilt die „Frömmigkeit“ als eine der (vier) Kardinaltugenden, während es kaum zuviel gesagt ist, daß im Hebräischen jede Tugend eine Auswirkung der Frömmigkeit ist. Daher stammt die Verinnerlichung der hellenischen Frömmigkeit durch Männer wie Xenophanes, Platon, Poseidonios aus anderen Triebkräften als die gleichzeitige Entwicklung im jüdischen Volksgeist: sie erfolgt dort als Korrektur der Religion gleichsam von außen durch die völlig selbständig erwachsene Ethik, hier durch Selbstbesinnung der Frömmigkeit auf ihr eigenes Wesen.

Höchst lehrreich ist nunmehr ein kurzer Seitenblick auf den Sprachgebrauch Philons. Das Streben nach Verinnerlichung der Religion ist bei ihm nicht minder lebhaft als im Rabbinismus; er redet sogar häufiger davon. Aber die beiden von uns besprochenen Begriffe weiß er diesem Streben nicht fruchtbar zu machen: die biblische Lehre von der Heiligkeit Gottes und die Mahnung zur Heiligung des Menschen trifft sein Ohr überhaupt nicht⁴; der „Geist“, von dem sich Philon die Propheten erfüllt denkt, ist das stoische

¹ Das gilt für *ἅγιος* und *καλός* ohne Einschränkung; daß *ἀγιός* schließlich, wie Fehrlé gezeigt hat, von sexueller Abstinenz (nicht geschlechtlicher Sittlichkeit!) gebraucht wird, ist für uns belanglos.

² Für *ἀρετή* und *ἀγαθός*; genügt das in jedem Lexikon zu findende.

³ Er ist bei Worten wie **צדק, מוסר, חסיד** deutlich fühlbar; weniger, wie I. Rabin meint, bei **הקדשה, תה**.

⁴ Daß er die bezüglichen Bibelverse fast nicht zitiert und nie auswertet, habe ich Jeschurun VIII 106 ff. gezeigt.

Pneuma¹, dessen Wirkungen ihren extatischen Charakter bei ihm nicht verleugnen: sucht die rabbinische Exegese aus den Verzückten Num 11₂₆ f. ruhig weissagende Propheten zu machen², so wandelt Philon Mose im Widerspruch zur Bibel in einem Extatiker. Demgemäß kann es zur Synthese des Heiligen Geistes nicht kommen³; Philon redet von ihm an keiner Stelle. So zeigt sich auch an dieser Stelle, daß für Philon⁴, weil er die Föhlung mit dem Sprachgeiste seines Volkes verloren hat, wesentliche Inhalte des Volksgedenkens ungenutzt bleiben müssen und an Stelle ihrer organischen Fortbildungen sich unversehens Begriffe fremden Ursprungs einschleichen, die ihm den Beifall der Zeitkultur eintrugen, an religiösem Wert aber weit hinter den eigentümlich jüdischen zurückstanden.

(Schluß folgt)

Mose am Dornbusch.

Die beiden Hauptbeweisstellen der Quellenscheidung im Pentateuch, Ex 3 und 6, aufs Neue exegetisch geprüft

von B. J a c o b in Dortmund.

(Schluß)

II.

Ex 6₂ff.

וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני יהוה: וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי יהוה לא נודעתי להם:

Dies übersetzt man (z. B. Kautzsch): „Da redete Gott mit Mose und sprach zu ihm: ich bin Ihvh. Ich bin einst als El Schaddaj (d. i. Gott, der Allmächtige), Abraham, Isaak und Jakob erschienen, aber mit meinem Namen Ihvh habe ich mich ihnen nicht offenbart.“

¹ Von L. I nachgewiesen; vgl. namentlich 150 ff. über Mose als Extatiker, dazu Heinemann, MGWJ 64, 14 ff.

² Nach Sifré z. St. weissagten Eldad und Medad, Mose werde sterben und Josua werde Israel nach Palästina bringen. Die Pointe der sehr feinsinnigen Deutung liegt natürlich darin, daß der „Knabe“, der den Vorgang mit höchster Entrüstung meldet, mit Josua (V. 23) gleichgesetzt wird.

³ Dazu kommt, daß für ihn der Offenbarungsbegriff manchmal stark zurücktritt: Heinemann, Schriften der jüd.-hell. Lit. II 7.

⁴ Auch Josephus redet nie vom Heiligen Geist, doch steht sein Geistbegriff dem rabbinischen wesentlich näher: Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott? (1910) 28 ff.

Hierzu Dillmann im Kommentar z. St.¹ „Dieser Verfasser nimmt drei Stufen der Gottesoffenbarung und Gotteserkenntnis in der von Israel bis zu Adam hinaufführenden Linie an. Die erste ist die Zeit vor Abraham. Damals trat er noch nicht bestimmter denn als Gottheit überhaupt an die Menschheit heran und in die menschliche Erkenntnis ein, sie erkannte ihn bloß als ein höheres göttliches Wesen über sich, ohne genauere Begriffe von ihm zu haben. Für diese Zeit gebraucht der Verfasser nur die allgemeinste Gottesbezeichnung im A. T., Gottheit, läßt aber Gott sich niemals mit einem **אֱלֹהִים** bei den Menschen einführen. Die zweite Stufe ist die Zeit von Abraham bis Mose: den Vätern dieser Zeit trat Gott näher; ihnen erschien er, was er vorher nicht getan, und bezeichnete sich ihnen als den **אֱלֹהֵי שָׂדֵי**, den allmächtigen Gott, der über alles Gewalt hat und durch Machttaten diese seine Gewalt über alles erweist. Für diese Zeit behält der Verfasser in der Erzählung die Bezeichnung **אֱלֹהִים** bei, der Name **אֱלֹהֵי שָׂדֵי** findet sich bei ihm bloß im Munde Gottes (Gen 17₁, 35₁₁, Ex 6₃) und in dem der Patriarchen (Gen 28₃, 48₃), welche indessen auch **אֱלֹהִים** sagen (Gen 28₄). Die dritte Stufe ist die Zeit seit Mose, durch den zuerst **יְהוָה** von Gott als der Name geoffenbart wurde, mit dem er fortan in seinem Verhältnis zu Israel genannt sein will. Von da ab gebraucht der Verfasser herrschend diesen Gottesnamen.“²

Dies ist die heute fast unumschränkt herrschende Lehre. Nichts destoweniger ist sie gleichfalls als gänzlich verfehlt zu erweisen.

Wäre wirklich die historische Entwicklung die behauptete gewesen, dann würden wir bei Adam und Abraham ebenso scharf markierte Anfänge und bei Abraham einen ebenso entschieden ausgesprochenen Gegensatz gegen die bisherige Benennung Gottes erwarten müssen wie hier bei Mose. Aber darnach suchen wir in der Genesis vergebens. Der Redaktor kann sie unmöglich unterschlagen haben, denn es wären ja mit Ex 6₃ die allerwichtigsten Aussagen von P gewesen, die er mitzuteilen hatte.

Von Adam bis Abraham soll die Gottheit nur als Elohim bekannt gewesen sein. Nun ist aber Elohim gar kein Name, wie sie denn auch

¹ Nach Knobel, übrigens schon Hupfeld mit denselben Worten, was zuletzt natürlich auf Astruc's Anregung zurückgeht, der damit die Pentateuchkritik inauguriert hat.

² So auch Holzinger und Baentsch, der noch auf das Verhältnis zu der Auffassung von E und J eingeht. — Es gibt aber überhaupt keine pentateuchkritische Schrift, Einleitung, Kommentar, Untersuchung und selbst populäre Darstellung, die nicht darauf fußt.

in der Genesis niemals mit Elohim angeredet wird. Daß sie selber sich niemals **אני אלהים** nennt, gibt Dillmann selbst zu, wenn auch sein „aber“ nur die Verlegenheit anzeigt und es im Uebrigen eine überflüssige Feststellung ist. Denn da Elohim gar kein Eigename ist, so hätte dies geheißen: „ich bin (ein) Elohim,“ d. h. kein Mensch, was nur dann Sinn gehabt hätte, wenn die Gotteserscheinung in Menschengestalt aufgetreten wäre. Aber dies ist von Adam bis Abraham nie der Fall.

Auf der andern Seite ist es nicht zutreffend, daß Gott diesen Geschlechtern nie erschienen sei. Er spricht zu Adam und Noah. Wie anders kann dies gedacht werden, als daß er ihnen in irgend einer Form oder Gestalt erschienen sei?

Die Menschen nennen die Gottheit niemals Elohim, sie selber nennt sich gleichfalls nicht so, wie hat sie denn also geheißen? Die geschichtliche Entwicklung ist hierbei geradezu auf den Kopf gestellt. Sie endet nämlich nach mehr als tausend Jahren damit, daß der bisherige Eigename **יהוה** durch die allgemeine Bezeichnung **אלהים** oder **ארני** ersetzt und damit die Anerkennung des absoluten Monotheismus endgültig besiegelt wird. Erst dann wird für ein Wesen der Eigename überflüssig, wenn es auch der Art nach als einzig anerkannt ist. Dann kann der Artnamen der Eigename werden. Wenn es ängsum keinen andern Gott und Herrn mehr gibt, dann kann Ihvh rchlechthin „Gott“ oder „der Herr“ heißen. Hiernach hätte also die älteste Menschheit den vollkommensten Monotheismus gehabt, was gewiß nicht im Sinne der Kritik ist.

Ebenso unhaltbar ist die Aufstellung, daß der Gottesname der Patriarchenzeit El Schaddaj gewesen sei. Dann hätte er nach den Grundsätzen, die man dem Verfasser zuschreibt, auch in der Erzählung herrschen sollen. Einem beständigen **ויאמר אלהים** von Adam bis Abraham hätte beständiges **ויאמר אר שרי** für die Zeit von Abraham bis Mose, d. i. beinahe vier Fünftel der Genesis, entsprechen sollen. Aber gerade dies findet sich nie, und überhaupt kommt das Wort in diesen 39 Kapiteln ganze 4 mal vor. Und oft genug zu Worte kommt doch P. Warum behält er „indessen“ auch für diese Zeit Elohim bei, während er doch nach Ex 6₃ von Abraham ab damit ebenso radikal hätte brechen müssen, wie jetzt von Mose ab mit El Schaddaj, wofür jetzt Ihvh eintritt?

Die dogmatische und doktrinäre Gewaltsamkeit der Kritik tritt hier handgreiflich zu tage. Die Dinge mögen wollen oder nicht, sie werden gepreßt, gezerrt und verrenkt, bis sie in das Prokrustesbett der Theorie hineinpassen. Wäre nämlich die Auslegung der Stelle richtig, dann würde sie höchstens zur Annahme von zwei Stufen

berechtigten: El Schaddaj und Ihvh. Von einer Stufe Elohim ist in ihr überhaupt nicht die Rede. Sie ist vollkommen aus der Luft gegriffen, weil eben die Kritik drei Stufen und vor allem die Anwendung des Namens Elohim braucht. Soll aber der Verfasser an dieser Stelle nur den Gegensatz der mosaischen Zeit zur Patriarchenzeit betonen, woher weiß man dann, wie er über den Gott der Urzeit gedacht und wie er ihn genannt hat? Wo sagt er: bis jetzt hat Gott Elohim geheißen, von jetzt an soll er El Schaddaj heißen?

Unterstellen wir ferner als wahr, daß El Schaddaj bedeute: „Gott der Allmächtige“, dann war es gerade für die Patriarchenzeit nicht der geeignete Gottesname. Denn wo zeigt sich Gott in den Erlebnissen der Erzväter als „der Gott, der über alles Gewalt hat und durch Machttaten diese seine Gewalt über alles erweist“? Umgekehrt wäre dieser Name für die Urzeit mit Schöpfung und Sintflut passender gewesen.

Gesetzt ferner, es sei wahr, daß der hier redende P nicht wolle, daß eine vormosaische Person schon den Namen Ihvh kenne und darum niemanden diesen Namen in den Mund nehmen lasse, so begreift man nicht, warum er selbst, wo er von Gott erzählt, ihn nicht Ihvh nenne, da er selbst diesen Namen doch kennt, ja es sein Haupt- und Lieblingsname ist. Er hätte ihn für seine Person sogar recht mit Fleiß gebrauchen müssen, da gerade nach ihm Ihvh der Handelnde ist. Wenn er auch den auftretenden Personen noch unbekannt bleiben soll, so muß ihn doch der Leser kennen, wofern er die Geschichte überhaupt verstehen soll. Leser und Zuschauer müssen wissen, wer der Unbekannte hinter der Maske ist, wenn es schon die Mitspieler nicht wissen dürfen. So wissen z. B. die Brüder in Aegypten nicht, welches der wahre Name des Mannes ist, mit dem sie sprechen, bis er sich ihnen zu erkennen gibt. Aber der Erzähler nennt ihn unbefangen nie anders als Joseph. Vor allem aber schafft die Kritik mit ihrer Auffassung unserer Stelle eine Schwierigkeit, über die keine Kunst der Auslegung hinweghilft: wie war es möglich, daß der Redaktor oder der erste Leser des nunmehr zusammengesetzten Pentateuchs diese Stelle passierte, ohne sofort über den handgreiflichen Widerspruch stutzig zu werden, daß ja der Name Ihvh, der angeblich hier zum ersten Male einem Menschen offenbart wird, bereits vorher in der Geschichte der Erzväter ungezählte Male vorkam und Gott ihn ausdrücklich mehrere Male gegenüber denselben Personen, die den Namen noch nicht kennen sollten, von sich selber aussagt? Wie reimte er mit dieser Behauptung, daß Gott sich bisher noch niemals Ihvh genannt habe, Stellen wie Gen 15₇ (Abram) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲנִי יְהוָה, 28₁₃ (Jakob) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲנִי יְהוָה? Sätze, welche

dem hier ausgesprochenen ins Gesicht schlugen! Wie oft hatte er ferner gelesen, daß die Patriarchen Altäre bauten und anriefen: **בשם יי**! Die Auskunft, daß alle diese Stellen von einem andern Verfasser seien, ist für jenen Leser nicht brauchbar. Denn für ihn war die Thora ein einheitliches Buch ohne Bezeichnung der verschiedenen Quellenschriften, sodaß er sich keinen Rat wußte, wenn er bei Ex 6₃ ankam. Dabei setzt sich die Kritik mit sich selber in Widerspruch. Denn für die erste Hälfte des Satzes, nämlich die Offenbarung als El Schaddaj beruft sie sich (wenn auch mit wenig Glück) auf unseren jetzigen Textbestand, während sie ihn für die zweite Hälfte, daß Gott noch nicht Ihvh genannt worden sei, leugnet. Dieselbe Kritik, die sonst Mücken seigt, verschluckt hier einen ganzen Elephanten, wischt sich den Mund und sagt: es war nichts!

Wenn der Redaktor irgendwie diesen Namen verdienen wollte, dann hatte er nichts Dringenderes zu tun, als überall in der Genesis, wo Gott mit Menschen verkehrt, den Namen Ihvh in Elohim oder El Schaddaj zu ändern. Dies mußte ihm um so dringlicher erscheinen und um so leichter fallen, als ja nicht bloß P sondern auch E (bis Ex 3) den Namen gemieden haben soll, also eigentlich nur der Querkopf J übrigblieb, den er doch sonst keineswegs als ein noli me tangere behandelt. Daß der Redaktor, wenn er derartiges wollte, es auch ausführen konnte, hat er an einem Beispiel bewiesen, auf das nicht kräftig genug hingewiesen werden kann, gegen das aber die Kritik noch niemals Farbe bekannt hat. Gen 17 erklärt Gott, daß Abram und Sarai von jetzt ab Abraham und Sara heißen sollen, und von diesem Augenblick an kommen die ersten Namen nicht ein einziges Mal wieder vor, ebenso wie der Redaktor sich vorher nicht ein einziges Mal die neuen Namen entschlüpfen läßt. Um wie vieles wichtiger aber mußte die Namensänderung Gottes erscheinen!

Wie kommt weiter der Verfasser dazu, an dieser Stelle plötzlich einen neuen Namen Gottes einzuführen? Nichts hat darauf vorbereitet. Wenn dies, z. B. eine etwaige Frage Moses, von dem Redaktor unterdrückt sein sollte, so müßte, wenn wirklich gesagt werden sollte: „von jetzt ab soll mein Name Ihvh und nicht mehr El Schaddaj sein“ die sprachliche Fassung eine ganz andere sein. Etwa so: **הנה לא ידעת עד כה את שמי וגם אל אברהם אל יצחק ואל יעקב לא נודעתי כי אם בשם אל שדי ועתה הנני מודיעך כי לא אל שדי יקרא עוד שמי כי אם יהוה יהיה שמי**. Solche Worte (das **נודעתי** zunächst zugestanden) hätten das von der Kritik Gewünschte besagt. War der Redaktor aber nicht einmal zur Konzeption eines solchen Satzes fähig, dann hätte er allermindestens sagen müssen:

וַיֹּאמֶר אֵלָיו שְׁמִי יי. Denn da es sich um die erstmalige Mitteilung eines bisher unbekanntens Namens handeln soll, so ist das Wort שם nicht zu entbehren. Wollte aber die Kritik die Worte אני יי streichen, so hülfte ihr auch das nichts. Denn da es auf einen Gegensatz von Namen ankommen soll, so hätte es doch im Folgenden heißen müssen: וַאֲרָא אֶל אֲבֵרָהּ וְגַ' כְּשֵׁם אֶל שְׂרִי. Grade in^d der ersten Hälfte war כשם nicht zu umgehen. Es aus שמי der zweiten zu ergänzen, ist nicht statthaft. Umgekehrt wäre leichter aus einem כשם in a ein שם für b zu entnehmen gewesen. Aber auch wenn die Kritik etwa כשם אל שרִי korrigieren wollte, so nützt ihr der Satz doch nichts für ihre Zwecke. Denn da P an dieser Stelle Elohim verabschieden soll, so braucht sie ein כשם אלהים, aber gerade von diesem ist hier gar keine Rede. Ja, recht besehen, hat man, mit Hilfe eines nur viermaligen Vorkommens, die ganze El Schaddaj-Stufe nur konstruiert, weil hier leider El Schaddaj steht.

Endlich ist die Wahl des Niphal נודעתי unerfindlich. Um den Sinn auszudrücken: „ich habe mitgeteilt“ war das Hiphil הודעתי zu wählen, denn an ein anderes Subjekt als Gott ist nicht zu denken, wenn der Satz nicht aktivisch zu formen war: וְשָׁמִי יי לֹא יָדַעְנִי. Aber auch הודעתי hätte nicht getaugt, sondern, wo es sich um die Aussage und Angabe von etwas Neuem handelt, allein הגדרתי, wie Gen 32₃₀ וְאֵת שְׁמוֹ לֹא הִגִּיד לִי, Ri 13₆ הַגִּידָה נָא שְׁמֶךָ. Wenn — dies allein schon vermag die ganze Auslegung umzuwerfen — לֹא נודעתי hieße: ich habe nicht mitgeteilt, ich bin lexikalisch nicht gewußt worden, dann war im ersten Gliede ein Synonym, also gleichfalls ein verbum dicendi zu erwarten, nicht aber וַאֲרָא.

Nach alledem kann an unserer Stelle unter keinen Umständen von einer erstmaligen Bekanntmachung des Namens Ivh die Rede sein, und damit fällt ihre Verwertung als locus classicus für die Quellenscheidung des Pentateuchs dahin.

Die richtige Interpretation ist wiederum nur durch Beachtung des Zusammenhanges, den die Kritik, nur an diesem einen Verse klebend, gänzlich außer acht gelassen, aber freilich durch ihre Quellenscheidung aufgehoben hat, zu gewinnen.

Da ist nun sogleich von entscheidender Wichtigkeit der Anfang: Und Elohim redete zu Mose. Diese Einleitung fanden wir nur in der Unterredung am Dornbusch 3_{14, 15} vor der Erläuterung des Namens Ivh. Von da ab ist es niemals mehr Elohim, sondern durch die ganze Thora Ivh, der zu Mose redet oder spricht (auch wenn wie Lev 18₂ darauf folgt: ich bin Ivh). Unsere Stelle ist die einzige

„Ausnahme“. Der Grund kann nur der sein, daß sie die Fortsetzung und Wiederaufnahme der Unterredung am Dornbusch c. 3. 4 ist: der Name Iahv, mit dem Gott Mose vertröstet hatte, ist noch immer nicht begriffen.

Mose hat von Gott den Auftrag erhalten, Pharao aufzufordern, daß er Israel entlasse und zwar soll er die Aufforderung ausdrücklich „im Namen“ Gottes ausrichten (כה אמר יי) 4₂₂, d. h. sich als seinen beauftragten Gesandten ausgeben. Dies hat er 5₁ getan. Aber ohne Erfolg. Mose und Ahron müssen obendrein von den Israeliten heftige Vorwürfe hören (worin diese nebenbei den Namen Iahv als ihnen ganz geläufig gebrauchen: v. 21 ירא יי וג'). Das Natürliche ist nun, daß Mose sich wieder bei Gott meldet und über den Verlauf seiner Sendung Bericht erstattet. Für diesen typischen Vorgang hatten das Leben und der literarische Stil längst eine ebenso feststehende Ausdrucksform gebildet wie für den des Auftrags (כה אמר). Man betrachte die völlig gleichgebauten Berichte der Boten Jakobs und Moses:

Gen 32₇: וישבו המלאכים אל יעקב לאמר באנו אל אחיך אל עשו וגם וג'
Nu 13₂₅ff.: וישבו . . . וילכו וישבו אתם דבר . . . ויאמרו באנו אל הארץ אשר שלחתנו וגם וג'.

Dieselbe Terminologie liegt auch 5₂₂f. zugrunde: ישב משה אל יי ויאמר . . . שלחתנו . . . באתי אל פרעה. Aber hier liegt die Sache anders. Moses Sendung ist erfolglos gewesen. Er fühlt sich enttäuscht, ja in die schwersten Ungelegenheiten gebracht. Darum fährt er nicht mit einem bestätigenden וגם fort, sondern erhebt Vorwürfe und Anklagen, wobei er in bitterem Tone Gottes eigene Worte wiederholt, um recht drastisch ihre Erfolglosigkeit zu zeigen. Was hat es also genützt, daß ich in deinem Namen redete? Wo ist denn nun die „Rettung“ (והצל לא הצלת)? Das ist dem Sinne nach dasselbe wie ein unmutiges מה שמך, wo ist denn nun dein Name (= deine Helfermacht und Größe), von dessen Eindruck du mir so wunderbare Wirkung versprochen hast? Im Gegenteil, Pharao treibt es nur noch schlimmer mit dem armen Volke, Pharao d. h. also mittelbar du (הרע פרעה — הרעות). Das ist ein Echo der bitteren und drastischen Reden der Aufseher an Mose und Ahron: ihr habt uns nur Stänkereien (הבאיש) bei Pharao und seinen Dienern gemacht, ihr habt ihnen ein Schwert in die Hand gegeben, uns zu morden!

Auf diese Weise aber sind Moses Worte mehr als ein Bericht. Sie sind zugleich eine stürmische Herausforderung, die nicht nur eine Antwort, sondern eine neue und noch stärkere Zusicherung verlangt. Sie sind auch das dringlichste Gebet um Hilfe in dieser von Gott selbst geschaffenen Not. Nun ist es eine Form des Gebetes,

daß man auf eine Verheißung Gottes, die man in so beschaffener Lage für unmöglich halten zu müssen meint, um sich den Zweifel zerstreuen und den Glauben stärken zu lassen, betet: Herr, wie ist das möglich? womit man eine noch stärkere Zusage, womöglich einen förmlichen Schwur herausfordern möchte. Eine genaue Parallele zu unserer Stelle ist z. B. Nu 11₁₈ff. Ankündigung einer wunderbaren Hilfe — kleinmütige Zweifel Moses in ungläubigen Fragen: sechshunderttausend Mann habe ich und du sagst . . . (ואתה אמרת) — Zurechtweisung durch die Versicherung: עתה תראה. Jer 32₂₄: siehe die Schanzen rücken an die Stadt . . . und du sagst . . . (ואתה אמרת). Darauf Gott: Siehe, Ich bin Ivh, der Gott alles Fleisches, ist denn für mich etwas unmöglich? = ist die Hand Ivh's zu schwach? Nu 11₂₃. Verwandt damit ist es, wenn man in der Not durch (ואתה אמרת) beim Worte nehmen will, Gen 32₁₃, I K 1₁₃, 17. (אתה נשבעת), vgl. auch Ex 33₁₂ ראה אתה אומר אלי.

Dem entspricht die Antwort Gottes: (Du glaubst nicht?) Du wirst sehen (עתה תראה), was ich an Pharao tun werde: nicht „entlassen“, wie ich bisher immer sagte, vertreiben, mit dem Verbot wiederzukommen wird er euch aus seinem Lande! Auch Gottes Rede wird drastisch (יגרשם — יגורשם vgl. Gen 3₂₃f.). Weil es aber der Name war, den Moses Vorwurf als wirkungslos angeklagt hatte, so muß Gott auch darauf eingehen. Kräftiger als das erste Mal muß er ihm sagen, was dieser Name besagt. Nicht mehr mit der Vergangenheit (den Ervätern) soll Mose getröstet werden, sondern mit einer unmittelbar bevorstehenden Zukunft. So hebt denn Gott an: אני יי. Schon die angeführten Parallelen zeigen klar, daß dies nichts wesentlich anderes bedeuten wird als: הויה יי oder הממני יבלא דבר, bin ich nicht Ivh, der Gott alles Fleisches, der Allmächtige? — Wir wollen indessen auf die beiden Worte noch genauer eingehen.

Wenn sich jemand bekannt geben will, sei es auf die Frage: wer bist du? sei es um ungefragt seine folgende Rede zu begründen, so geschieht dies durch nachgestelltes אני (niemals) z. B. Gen 24₂₃f.: wessen Tochter bist du? — בת בתואל אני, v. 34 אני, Ri 17, לוי אני, I S 30₁₃ wessen Knecht und woher bist du? — נער מצרי אני וגי, II S 1₉ (13) wer bist du? — עמלקי אני u. o. Hatte der Fragende selbst schon den Namen genannt (. . . האתה), oder will er sich vergewissern, daß er den Richtigen vor sich hat, dann wird mit bloßem אני geantwortet: II S 20₁₇ Bist du Joab? — ויאמר אני, I K 18₇ Bist du mein Herr Elia? — ויאמר לו אני, Ri 13₁₁ Bist du der Mann, der . . .? ויאמר אני, I K 13₁₄ Bist du der

Gottesmann, der . . . ויאמר אני. Nur II S 2₂₀ Bist du doch Asahel! —
 ויאמר אני.

Fängt dagegen der Satz mit אני an, so ist der folgende Name und die Person dem anderen bereits längst bekannt und der Redende will dem Angeredeten nur zum Bewußtsein bringen, mit wem er es zu tun hat, und damit die folgende Rede verständlich machen, z. B. Gen 45₃: Ich bin Joseph (אני יוסף)! ihr kennt mich ja, Ex 18₆ אלוך, אני הויתך יתרו בא אלך, I S 1₂₆ Ich bin das Weib (אני האשה), das hier bei dir stand, weißt du noch? Gen 27₃₂ antwortet Esau auf die Frage des Vaters: מי אתה, Wie, kennst du mich denn nicht mehr? אני בנך בכורך עשו ich bin ja dein Sohn, dein Erstgeborener (den du besonders liebst), Esau (cfr. 22₂). Hingegen Jakob, den der Vater zweifelnd gefragt hatte: wer bist du, mein Sohn (d. h. welcher von meinen Söhnen)? אני עשו בכורך; (ähnlich I S 9_{18f}. Sage mir doch, wo ist das Haus des Sehers? — Du brauchst nicht weiter zu fragen (אנכי הרואה), und als er weiter fragt: bist du mein Sohn Esau? wie oben ויאמר אני (v. 18 ff.).

Während daher der Satz mit nachgestelltem אני die Rede notwendig beginnen muß, könnte derjenige mit vorangestelltem אני sie ebensowohl schließen, als Bekräftigung und Besiegelung, wie die Selbstbezeichnung des Schreibers am Anfang oder Ende eines Briefes oder Befehls.

Was insbesondere der Satz אני יי bedeutet, ist aus zahlreichen Beispielen so klar, daß nicht der mindeste Zweifel daran sein kann. Niemals besagt es: Hiermit teile ich dir, da du dies noch nicht weißt und noch nie zuvor gehört hast, mit, daß mein Name Ihvh ist, daß ich Ihvh hei ß e, sondern daß ich Ihvh b i n. Bedenke also, mit wem du zu tun hast! Vergiß nicht, was das für dich bedeuten muß! Die beiden Worte appellieren an das b e k a n n t e, durch den Namen aufgerufene und vorgestellte Wesen Ihvhs und seine Eigenschaften. An welcher besonderen Eigenschaft in dem einzelnen Falle appelliert wird, hängt von den jedesmaligen Zusammenhängen ab, so daß eine Kombination derselben eine förmliche Theologie ergeben könnte. So sollen die einem Gebot oder Verbot vor- oder nachgesetzten Worte אני יי (Lev 18—22) den gebieterischen Charakter des Gesetzes durch die Erinnerung verstärken, daß I h v h es ist, der dahintersteht, aus dessen Wesen, z. B. als des Heiligen und das ihm Heilige Wahrenden, es fließt und der gegen die Beobachtung seines Gesetzes nicht gleichgiltig sein wird. Haben die Worte: ich bin Ihvh! noch einen Zusatz z. B. „euer Gott“, so ergibt sich noch ein besonderer Nachdruck aus diesem bestimmten Verhältnis. Immer aber ist אני יי (ני) eine Ueberschrift oder Unterschrift, die eine göttliche

Kundgebung legitimieren und bekräftigen soll. Dies ist wahrscheinlich (internationaler) Amtsstil des Altertums.

Wir haben dafür eine biblische Parallele, die für die ganze Disposition unserer Erzählung instruktiv ist. Als Joseph dem Pharao die Träume gedeutet und guten Rat gegeben hat, ernennt ihn der König (41₃₉ff.) 1) zum obersten Beamten im Reiche, 2) macht er ihn durch sichtliche symbolische Handlungen dazu, indem er a) ihm vor seinen Dienern den eigenen Ring ansteckt, ihn mit Gewändern von Byssus bekleiden und eine goldene Kette um den Hals legen läßt, b) seine Würde dem Volke kundtun läßt, indem er ihn in seinem königlichen Reservewagen einherfahren und vor ihm ausrufen läßt (cfr. Mordechai Est 6₇ff., 8₁₅ff.). Darauf — also in einer erneuten Audienz — hebt Pharao 3) noch einmal zu ihm an: „אני פרעה und ohne dich soll niemand etwas tun oder lassen dürfen,“ worauf er 4) ihm einen entsprechenden offiziellen Titel verleiht und ihn mit einem vornehmen Weibe verheiratet. — „Und Joseph ging hinaus, um sein Amt über Aegypten zu übernehmen. Und Joseph war dreißig Jahre alt, als er vor Pharao stand. So trat Joseph vor Pharao ab und zog nun in ganz Aegypten umher“, und nun beginnt er seine unanfechtbar legitimierte Amtstätigkeit.

Ganz ähnlich ist die Disposition von Ex 3—7 bei der Belehnung Moses durch Gott als Gesandten und Stellvertreter: Ernennung zum Gottesgesandten — Einhändigung der Beglaubigungswunder und Ermächtigung in Gottes Namen aufzutreten und zu reden (Name = Ring, Stab = Amtskleid und Kette) — Vorstellung vor Israel und Pharao — abermalige Anrede Gottes: „אני — Darlegung der Personalien Moses — „und Mose war 80 Jahre alt (und Ahron 83) als sie vor Pharao redeten“. — Und nun beginnt die Amtstätigkeit Moses¹. Die Rede von Gott ist gebildet an der Rede

¹ Hier haben wir wieder ein Beispiel, wie Nebenumstände für später verschoben werden, wenn sie jetzt stören würden. In Ex 2 ist kein Name genannt, nicht des Vaters, noch der Mutter, noch der Schwester Moses (v. 1 אִישׁ, v. 2 הָאִשָּׁה, v. 4. אִמּוֹתָיו, v. 8 אִם הִלֵּךְ הַעֲלָמָה, v. 9 הָאִשָּׁה). Nach der Kritik hatte E keine näheren Angaben über die Eltern oder er hatte andere Namen für sie oder man strich sie als widersprechend, nach andern sind die Namen für die Eltern ausgefallen. Aber ist es glaubhaft, daß man von dem größten Helden der Nation nicht die Namen der Eltern gewußt habe, zumal in einem Volke, in dem zum Eigennamen der Name des Vaters gehörte? Sondern die Erzählung will jetzt keine Namen nennen, um raschen Schrittes auf die Hauptsache, die wunderbare Errettung Moses zu kommen. Eben dies beweist, daß der Erzähler die Namen gewußt hat und sie, während er c. 2 schreibt, im Hintergrund ruhen, bis er sie c. 6 an einer Stelle gibt, die, wie der Vergleich mit Joseph vor Pharao zeigt, für den Stil der Zeit grade der rechte war.

von einem König. Es ist nicht Anthro-, sondern genauer Basileo- morphismus. Und zwar steht dahinter die Anschauung vom ägyptischen Königtum. Aber gerade ihm, das sich in seiner Verblendung und Verstocktheit für göttlich und unumschränkt hält, soll gezeigt werden, wer der wahre König ist (15₁, 18). Die Quellenscheidung, der dies alles viel zu umständlich und weitläufig ist und die es aus allen möglichen Quellen (z. B. Baentsch c. 3—6 E, P, Ps, R, Rje, Rd, Rp) zusammengetragen sein läßt, bedenkt nicht, daß es die Darstellung des größten Ereignisses galt, von dem die israelitische Erinnerung wußte und sich von Geschlecht zu Geschlecht erzählte. Die Anstellung jedes Beamten bei uns erfordert zehn Mal mehr Formalitäten.

So wenig **אני פרעה** bedeutet: „ich heiße Pharao“, so wenig **אני** „ich heiße Iahv“. Der Satz hätte vielmehr gar keinen Sinn und kein Gewicht, wenn Mose das nicht längst wüßte. Es ist ferner die natürliche Fortsetzung des Vorhergehenden. Mose beklagt sich über die Wirkungslosigkeit der Berufung auf Iahv und seinen Namen. Die Ueberreichung des Akkreditivs und Vorzeigung des göttlichen Siegels (**בשם**) haben auf Pharao keinen Eindruck gemacht, da er den Souverän des Mose nicht zu kennen vorgibt und nichts nach ihm fragt. Da erhebt sich Gott, dem Mose solches berichtet, in seiner Majestät: so sollst du sehen, was ich Pharao tun werde, das ihn unweigerlich zur Entlassung des Volkes bringen wird. Ich bin Iahv! Hierin müssen nach unserem Zusammenhang zwei Momente liegen: Ich bin der Allmächtige, ich kann was ich will! und: ich bin der sich selbst Getreue, habe ich es beschlossen und verheißen, so wird es geschehen! Vgl. z. B. 12₁₂: und an allen Göttern Aegyptens werde ich Strafgerichte vollziehen **אני** mit Nu 33₄

Man vergleiche z. B. die Reden zwischen Joseph und seinen Brüdern, Joseph, Jakob und Pharao. Joseph fragt nicht, wie die beiden, wie der Vater, wie der Jüngste heißt, ebensowenig Pharao. Der Erzähler will eben alles Interesse auf die spannende Handlung konzentrieren. Hier wären Namen ernüchternde Pedanterie. Daher ist es z. B. sehr fein, daß es Gen 22₃. 6. 9 **בני יצחק** heißt, aber v. 11 im Augenblick höchster Spannung nur **בני לשהוט** ähnlich 4₁₉ ff. Daß die Genealogie v. 6₁₃ ff. mit Ruben, Simon anfängt, dient der Absicht, zu zeigen, daß wie Mose nicht der älteste Sohn Amrams und Kehat nicht Levis, dieser nicht der älteste Stamm war. **הוא אהרן ומשה ואהרן** ist nicht die Geburtsfolge, sondern ein höchst erbaulicher Gedanke: die Obmacht des Geistes über das Naturgesetz. Der Erstgeborene von Natur ist noch nicht erstgeboren vor Gott. Nicht Kain, sondern Abel und Set, nicht Japhet sondern Sem, nicht Ismael sondern Isak, nicht Esau sondern Jakob, nicht Ruben, Simon sondern Levi, Juda, Joseph, nicht Manasse sondern Ephraim, nicht Ahron sondern Mose, nicht Eliab sondern David.

ובאלהיהם עשה יי שפטים. Es liegt in dem Worte der triumphierende Ton des Siegers, wie er den Feind zerschmettert hat, noch den Arm erhoben und die Faust geballt. Es ist der Ton des Siegesliedes am roten Meer, des יי, der ein מלחמה ist — יי שמו —, des Gottes des Buches der Kriege Ihvhs. Oder jetzt nur erst der Kampfprud des Gottes Israels, den seine Feinde als ohnmächtig verhöhnen wollten und der sich aufmacht, seinem Volke zu helfen, wie Dt 32_{9ff.}, das wie ein Kommentar zu diesem יי אני klingt: Nun wohl, so seht (עתה תראה = ראו עתה), daß Ich Ich bin und kein Elohim ist bei mir . . ., wenn ich meine Hand zum Himmel erhebe (אשר נשאתי) ואשא ידי = את ידי אני יי ist ein Königswort und gleichbedeutend mit einem Schwur. Zu dem anderen Moment vergleiche Nu 14₃₅ יי אני דברתי אם לא ואת אעשה. Also bedeutet unser יי אני: ich habe etwas versprochen, also halte ich es. Ich will es und kann es. Dazu eben bin ich und heiße ich Ivh. Die Anerkennung meines Namens ist in Gefahr. Ich will sie ihm verschaffen.

So aber hat Gott noch nie zuvor gesprochen! Hier ist das erste Mal, wo er mit diesem Machtwort auftritt. Denn:

Ich erschien dem Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddaj,
 ושמי יי לא נודעתי להם.

Dieser Satz, der als unmittelbare Fortsetzung zu יי אני auftritt, muß notgedrungen eine diesen Ausruf mit anderen Worten bekräftigende und begründende Erläuterung sein. Die jetzt angekündigte Offenbarung, in der sich Gott gemäß dem in seinem Namen Ivh ausgedrückten Wesen zeigen will, wird eine andere und höhere als alle bisherigen sein. Denn offenbart hat sich Gott zwar auch schon früher, nämlich dem Abraham, Isaak und Jakob, aber dies waren Offenbarungen von anderer Art. Und wie und als wer hat sich Gott ihnen offenbart? Als El Schaddaj, aber noch nicht als Ivh, d. h. mit den Worten יי אני = ich bin der Allmächtige und sein gegebenes Wort Haltende, der nach diesem Worte unmittelbar darangeht, sein Machtwort in die Tat umzusetzen.

Entspricht nun diese Behauptung dem Tatbestand in der Genesis und ihren Berichten von dem Verhältnis Gottes zu den Ervätern und seinen Offenbarungen an ihn? Vollkommen!

Zu jedem der drei Erväter hat Gott nicht nur „gesprochen“, zu Abraham 12₁ ויאמר יי אל אברם, 15₁. 4ff. היה דבר יי אל אברם. 17₃. 9. 15. 22) 18₁₃. 20. 26 (33) ויאמר יי, zu Isaak 26₂. 24, zu Jakob 31₃ ויאמר יי אל יעקב (35₁), sondern jedem von ihnen ist er „erschienen“: Abraham 12₇, 17₁ וירא יי אל אברהם, Isaak 26₂. 24 וירא אליו יי,

Jakob 35, נראה אל יעקב 48, לאל הנראה אליו v. 1 cfr. v. 1. Aber keinem von ihnen ist er mit dem absoluten אני entgegengetreten, sondern wenn er zu ihnen ein absolutes sich auf sein Wesen berufendes Wort aussprach, so lautete es אני אל שדי ohne jeden auf eine einzelne Betätigung beschränkenden Zusatz etwa אלהי אביך oder . אשר, wie es sich nach אני findet. Ja אני אל שדי kommt mit solchen Zusätzen überhaupt nie vor. So hat sich Gott ausdrücklich dem Abraham vorgestellt 17, אני אל שדי, so dem Jakob 35, אני אל שדי, aber auch für Isaak ist es als unzweifelhaft zu erschließen. Wie nämlich Gott dem Jakob 35, sagt, er solle in Bethel dem El, der ihm „erschienen“ sei, als er vor seinem Bruder Esau floh, einen Altar errichten, und Jakob selbst sich 48, auf den El Schaddai beruft, „der ihm in Lus im Lande Kanaan „erschienen“ sei, obgleich sich ihm dort, 28, Gott als Ihvh, der Gott seines Vaters Abraham und seines Vaters Isaak gibt, so kann auch der Ihvh, der dem Isaak 26, 24 „erscheint“, kein anderer als El Schaddai sein, wofern der Inhalt der darauf folgenden Rede der gleiche ist, wie denn der Name von Isaak selbst, da er Jakob segnet, genannt wird: 28. Und wir dürfen noch weiter gehen und behaupten, daß jede Rede solchen Inhaltes das vorangehende göttliche Subjekt, wenn es zu den Ervätern redet, es laute Ihvh oder Elohim, zu El Schaddaj stempelt, wie wir noch andere Gleichungen solcher Art kennen lernen werden.

Prüfen wir nun diese Reden, so enthalten sie zwei Momente: Die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft, die bis zu einem großen Volke anwachsen soll, und die Verheißung, daß diesem Volke einst das Land Kanaan, in dem die Stammväter nur Fremdlinge seien, verliehen werden solle. Diese Zusagen sind der Bund, den Gott mit den Ervätern und ihren Nachkommen errichtet, der Schwur, den er ihnen geleistet. So zunächst an den beiden ausdrücklich mit אני אל שדי eingeleiteten Stellen c. 17 und 35, die sich auch darin gleichen, daß an beiden zugleich der Name des Erväters in einen anderen höheren umgewandelt wird. Ferner an der Stelle, wo Jakob sich auf 28, (Ihvh) mit den Worten beruft, dies habe ihm damals El Schaddaj verheißen. Sodann aber kehren diese Verheißungen in den mannigfachsten Wendungen nicht nur bei allen drei Ervätern wieder (Abraham 12, 7, 13, 15, 15ff., 22, 15ff., 24, 7, Isaak 26, 24, Jakob 28, 15, 32, 13, 46, 3, 48, 4), sondern sie sind überhaupt der Sinn all ihrer Lebensfügungen und das Leitmotiv der ganzen Genesis. Alle diese Bundesverheißungen sind also entweder ausdrücklich oder stillschweigend als mit אני אל שדי eingeleitet zu denken. Aber es sind immer nur Verheißungen gewesen, gegeben hat

er ihnen noch nichts und ihre Nachkommen schmachten in Aegypten statt Kanaan zu besitzen. Er hat mit ihnen einen Bund geschlossen, aber ihn nicht ausgeführt.

Daß El Schaddaj keine Ivh entgegengesetzte göttliche Person ist, ist selbstverständlich. Sagt Gott doch in Einem Atem: Ich bin Ivh, ich erschien als El Schaddaj. Wir müssen uns aber davor hüten, darin auch nur einen anderen Namen Gottes zu sehen. Wie **אני** nicht bedeutet: ich heiße Ivh, so auch **אני אש** nicht: ich heiße El Schaddaj. Sondern es will besagen: du, der du jetzt diese Erscheinung hast, fürchte dich nicht vor ihr. Diese Erscheinung kommt dir von dem höchsten und wahren Gott, von ihm dazu ermächtigt. Es bezeichnet nur eine Offenbarungsform = Gott, der erscheint (um den Bund zu verheißen). Es ist, ebenso wie öfter Elohim, eine in Vollmacht auftretende Gesandtschaft, Vertretung und Erscheinung Ivh's. Einen Gottesnamen El Schaddaj gibt es nicht. Darum kann auch darauf nicht ein **אלהי פ** oder ein Relativsatz mit einem Perf. folgen. El Schaddaj hat keine Vergangenheit. Er ist nicht ein Gott der Väter, der sich an ihnen bewährt hätte.

Ist es also nicht vollkommen zutreffend, wenn Gott jetzt zu Mose sagt: ich erschien dem Abraham, Isaak und Jakob nur erst als El Schaddaj?

Daher gibt es auch nur von dem **אש** Ivh zu sagen und zu rühmen, nicht von einem El Schaddaj.

Das Wort El ist uns bereits auffällig oft in der Th'hilla Ivh's begegnet: Wo gibt es einen El wie ihn? Keiner ist ein El wie er! Wer ist unter den Elim wie er! Er allein ist ein großer mächtiger, erhabener El! Als El wird er im Gebet angerufen. Diese Anwendung erklärt sich aus dem Wesen und der Entstehung der Th'hilla. Wir sahen, daß der Lobpreis Gottes dem eines Menschen gleichgebildet ist. Wie in diesem der Träger **איש** ist, so in jenem **אל**. Demnach steht nach dem Sprachgefühl des Hebräers, das für uns am maßgebendsten ist, El im Gegensatz zu Mann und Mensch, dem wegen seiner Leiblichkeit Sterblichen, Schwachen, Unzuverlässigen, Unheiligen, wie dies auch nicht selten ausdrücklich ausgesprochen wird z. B. Nu 23₁₉: denn nicht ein Mann ist El, daß er täusche und ein Menschensohn (**בן אדם**), daß ihn gereue. Hos 11₉, denn El bin ich und nicht ein Mann. Jes 31₃, Aegypten ist Mensch und nicht El (und seine Rosse Fleisch und nicht Geist). Ez 28_{2, 9}, du sprachst ich bin ein El, aber du bist Mensch und nicht El. Hiob 9₂, 25₄ wie will der Mensch (**אנוש**) recht haben gegen El? El ist also recht eigentlich das Wort für Gott im Gegensatz zum Menschen.

Die Form שָׂדִי kann kaum etwas anderes als ein Adjektiv mit Intensivbildung sein, wie אֵל קָנָא (אל) oder א' רָחוּם וְחַנוּן. Dem Gebrauche nach kommt ihm am nächsten עֲלִיּוֹן, denn es wird nicht nur gleich diesem neben אֵל selbständig gebraucht, sondern wechselt auch mit ihm. So Nu 24₁₆ שָׂדִי — עֲלִיּוֹן — אֵל, v. 4 שָׂדִי — אֵל, Bileam ist nur ein Prophet niederer Gottesoffenbarungen. Er darf nicht sagen: אֵל אָמַרְי אֵל, er hat nur מַחֲוֶה שָׂדִי und weiß nur אֵל אָמַרְי אֵל oder דַּעַת עֲלִיּוֹן; auffallend oft gebraucht er überhaupt אֵל.

Die übliche Uebersetzung: „Gott der Allmächtige“ ist gänzlich aufzugeben, sie paßt nirgends. Dem Namen und seiner Herkunft noch weiter nachzugehen, ist hier nicht der Ort.

„Aber: שָׂמִי יי לא נודעתי להם.“ Es sind also נֹדַעְתִּי וְאָרָא und נֹדַעְתִּי entgegengesetzt. רָאָה ist die sinnliche Erfahrung vermittelt des Auges, יָדַע die innere Gewißheit und Ueberzeugung, gewonnen durch eine freie, dem Erlebten willig gerechtwerdende Urteilsbildung, beide vielleicht der populären Rechtssprache von einem Zeugnis entnommen oder in ihr technisch geworden². Die Worte bedeuten also: aber ich bin von ihnen nicht in Offenbarungen erfahren worden, wie sie dem Inhalt und der Bedeutung des Namens Ihvh gemäß sind. יי שָׂמִי ist Beziehung und Antwort auf בְּשִׂמְךָ 5₂₃. נֹדַעְתִּי (לא) ist das Passiv zu dem Satze וִידַעְוּ כִּי שָׂמִי יי. Dieses — immer als Nachsatz am Schlusse einer Ankündigung stehend — bedeutet: sie sollen erleben und sich bewußt werden, daß ich Ihvh (nicht „heiße“ sondern) bin. Ich habe ihnen nie beteuert: אָנִי יי.

Es ist die Hauptabsicht der g a n z e n Erzählung von der Befreiung aus Aegypten und allen Wundertaten, durch die sie bewirkt worden ist, also von Ex 3—15, zu zeigen, wie diese Erkenntnis der Welt beigebracht worden ist. Dies wird mit aller erwünschten Klarheit ausgesprochen. Die Welt, die es erfahren soll, ist Israel und Aegypten. Zunächst soll das gegenwärtige Israel von Gott Taten erleben, die es zu der Ueberzeugung bringen, daß er Ihvh ist. Daher schließt diese Rede, nachdem die große Verheißung solcher Taten

¹ Das Buch Hiob darf wegen seiner theologischen Eigenart nicht herangezogen werden. So vermeidet es in den Reden konsequent (mit Einer Ausnahme) שָׂדִי, יי. אֵל — שָׂדִי, 8₃, 5, 13₃, 15₂₅, 21₁₄ff., 22₂f. 17, 23₁₈, 27₂, 13, 34₁, 12, 35₁₃; שָׂדִי, אֵל — שָׂדִי, אֵל, 27₉f., אֵל — שָׂדִי, אֵל, 5₁₇, 11₇, 21₁₉f., 29₄f., 31₂, 37₂₂f., 40₂. אֵל — שָׂדִי, אֵל, 27₉f., שָׂדִי allein 6₁₄, 24₁, 32₈. שָׂדִי — עֲלִיּוֹן 91₁. שָׂדִי — יי Rut 1₂₁. שָׂדִי allein Jes 13₆, = Joel 1₁₅, Ez 1₂₄, 10₅ (אל שָׂדִי).

² Wenn man einen Tatbestand auf der Stelle festlegen und sich der dabei gegenwärtigen Personen für später als Zeugen vergewissern will, so sagt man zu ihnen: דַּעַת נָא וְרָאָה (oder umgekehrt s. I S 12₁₇, 14₂₉, 24₁₂ (26₁₂) I K 20₇, II K 5₇ (Jer 2₁₉, 5₁). Daher Dt 4₃₅ אַתָּה הָרָאָה לְדַעַת וְדַעַת אַתָּה הָרָאָה לְדַעַת. So ist Lev 5₁ zu verstehen.

näher ausgeführt ist: "וידעתם כי אני יי". Dies muß also bedeuten: und ihr werdet erkennen, daß ich wirklich Iahve d. h. ein allmächtiger Retter und Erfüller meines unvergessenen Bundes bin. Durch die Erzählung davon, wie Gott sich an Aegypten als allmächtig erwiesen hat und welche Zeichen er an ihnen getan, soll die gleiche Erkenntnis auch bei den Nachkommen hervorgebracht werden: "נודעתי להם (10₉). Es ist dasselbe wie "אני יי".

Es ist also erwiesen, daß an unserer Stelle die durch ידע bezeichnete Offenbarung nicht etwa das erstmalige Vernehmen des nomen proprium Iahve, sondern ein Erleben von Machttaten ist, in denen Iahve erscheint und an denen man begreifen lernt, was das Gotteswort "אני יי" bedeuten kann, von Machtbeweisen, wie sie die Erzväter nicht erlebt haben. Was haben die Väter gehört? Verheißungen, also nur Worte; was haben sie gesehen? Erscheinungen in Träumen, El Schaddaj. Du sollst sehen, was ich tun werde, ihr sollt mich erleben. Darum sage ich: "אני יי" usw.

In der Offenbarung als Iahve ist somit die Form zugleich der Inhalt. Er offenbart sich als das überwältigende Geschehen und darin erscheint er als Iahve, als der Lebendige und allgewaltig Wirkende. Demgemäß sind seine Offenbarungen nie zu Ende und keine erschöpft ihn. Er wird sich immer aufs Neue und anders offenbaren, so lange es ein Geschehen gibt. Jedes gewaltige Geschehen macht seinen Namen kund und groß, d. h. gibt von ihm mit anbetender und dankender Bewunderung und Ehrfurcht zu erzählen. Dies bedeutet die Konstruktion (לא נודעתי להם) ושמתי יי. Der Verfasser konnte nicht sagen: "ולא ידעו כי אני יי", weil dies hätte bedeuten können: sie wußten nicht, daß ich (der sich offenbarende Gott) Iahve bin und was ich kann, denn das haben die Erzväter gewußt und geglaubt. Auch "ולא ידעו כי שמתי יי" wäre nichtssagend gewesen, denn daß Gott Iahve heiße, haben sie natürlich erst recht gewußt, wohl aber hatte Iahve ihnen noch nicht solche Erlebnisse zuteil werden lassen, die sie von der in seinem Namen liegenden Machtfülle hätten erzählen lassen können. Der Verfasser konnte sich also gar nicht anders ausdrücken als er es tat, wenn er Mose auf seine den Namen herabsetzende Klage die Antwort geben wollte: jetzt sollt ihr erfahren, was mein Name bedeutet und was auch von den Vätern nicht erlebt worden ist.

Man vergleiche Jer 16₂₁: deshalb werde ich ihnen zeigen, ja zeigen werde ich ihnen (הנני מודיעם, אודיעם) meine Hand und meine Stärke — "וידעו כי שמתי יי". Hier haben wir also auch שמ und „erkennen, daß Gottes Name Iahve ist“, heißt klärlieh — nicht etwa zum ersten Mal diesen Namen zu hören bekommen (denn hat

etwa auch vor Jeremia niemand den Namen gekannt?), sondern seine Allmacht erleben und anerkennen müssen. ירִי וגבורתו = שמי. Das Passiv zu dem hier gebrauchten הוֹדִיעַ ist ganz wie an unserer Stelle (und wie sonst öfter vom Hiphil) das Niphal I S 6₃, Jes 19₂₁, 66₁₄, so daß man also die Gleichung aufstellen kann: ירע את ידו החוקה (כהו וגבורתו) = ירע כי הוא יי' = ירע כי שמי יי'. Auch an den beiden Stellen, an denen zum Hiphil הוֹדִיעַ das Objekt שם ist, Jes 64₁, Ez 39, heißt es nicht: mitteilen, daß Gott Ihvh zu nennen ist, sondern die in diesem Namen ausgedrückte Macht fühlen lassen. Vgl. ferner Ex 16_{6, 12}, I K 20_{13, 28}. Besonders bei Ezechiel ist der Schlußsatz וידעו כי אני יי' überaus häufig (87 mal). Derselbe Ezechiel lehrt uns, daß man unsere Stelle schon in ältester Zeit nicht anders verstanden hat. c. 20 enthält einen Kommentar zum ersten Teil des Exodus und v. 9 ist eine wörtliche Beziehung auf unsere Stelle: „ich tat es um meines Namens (= Ruhmes) willen, für den ich mich von Israel vor den Augen der Völker durch Herausführung aus Aegypten habe erfahren lassen.“ Die Konstruktion ist genau dieselbe ושמִי יי' לא נודעתִי להם = שמי אשר נודעתִי אלהם. Noch schlagender und ganz unwiderleglich beweist schon v. 5 die Richtigkeit unserer Erklärung: „sage ihnen, so spricht der Herr Ihvh: als ich Israel erwählte, da erhob ich meine Hand für den Samen des Hauses Israel und tat mich ihnen kund (וְאֹדַע להם) im Lande Aegypten, ich erhob meine Hand für sie, sprechend: Ich bin Ihvh euer Gott.“ Man bemerke also, wie der Prophet das eine Mal „ich erhob meine Hand“ durch „ich tat mich ihnen kund“ und als wenn dies noch nicht deutlich genug wäre, durch „ich sprach: Ich bin Ihvh“ erklärt. Hier ist sonnenklar, daß: Ich tat mich kund = ich sprach: Ich bin Ihvh = i c h s c h w u r bei meinem Namen Ihvh (mit Einsetzung meines Namens). Ja, schon Jes 19₂₁ ist eine deutliche Anspielung. Nachdem der Prophet v. 1—15 ein Bild von dem Verhängnis Aegyptens mit ägyptischen Farben gemalt hat, zeichnet er die Bedrängnis und Erlösung Wort für Wort nach der früheren Lage Israels in Aegypten. Denn Aegypten soll ein zweites Israel werden v. 20 יצעקו אל יי' = Ex 2₂₃ u. ö., מושיעִי = 3₉, להצִים = 3₉, 6₆ u. ö., נודעִי = 6₃, וידעו את יי' = 6₃, ורב = Mose, הצִים = 3₈, 6₆ u. ö., ורפא = 15₂₆. Die erste Hälfte des Exodus lag nachweislich bereits Amos, Hosea und Jesaja vor.

Das Wort נודעתִי hat aber noch eine besondere Nuance. Wir haben oben zur Erläuterung von ושמִי יי' die Stelle Gen 45₃ herangezogen, wo sich Joseph mit אני יוסף zu erkennen gibt. Dieser Satz aber wird mit demselben Worte eingeleitet: es war aber niemand bei ihm בהתודע יוסף אל אחיו. Er vermag es nicht länger, sich

fremd zu stellen, alle Zurückhaltung will er aufgeben, mit seinem Namen öffnet er ihnen seine Arme und sein Herz, nachdem sie die Prüfung bestanden, nachdem sie ihm in der Liebe zum Vater gleich geworden sind. Vgl. Spr 7₄: Sprich zur Weisheit: meine Schwester bist du (das ist die Liebe ohne Sinnlichkeit), und Vertraute (מודע) nenne die Einsicht. מִיָּדֵעַ ist der Freund. So ist wahrscheinlich der Ausdruck ידע עת אשתו zu erklären. Auch ידעתך בשם ist eine Erklärung jemandes zum Freunde. So ist auch jeder Prophet ein Vertrauter Gottes (Nu 12₆ אֲתוֹדֵעַ אֵלָיו). Demnach wird die bevorstehende Offenbarung (נודעתִי להֶם) eine selbst den Vätern noch nicht zuteil gewordene Kundgebung des Vertrauens und der Liebe sein. Es ist die Liebe Gottes, um derentwillen er sich ganz erschließt, das heißt seine Allmacht zeigt. Denn es soll ein Liebesbund werden, für den er Israel erlöst: sie sollen sein Volk und er will ihr Gott sein (v. 7). וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם, אֱלֹהֶיךָ = וְהִיִּיתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים.

Gehen wir nunmehr wieder zu c. 3 zurück, so gewinnt die mit Absicht vieldeutige den Israeliten von Mose in den Mund gelegte Frage מה שמו eine neue Nuance. Es kann dahinter auch die Frage stecken: Er heißt ja doch Ihvh, wird er sich für seinen Namen, der da bedeutet: er tut, was er gesagt, er verheißt und erfüllt, einsetzen? Hat er zu dir gesagt: אני יי? Hat ers beschworen? Darauf Gott אֱלֹהִים אֲשֶׁר אֱדַבֵּר = sei beruhigt: ich werde es, wie ich es mir vorbehalte. Dort sagt Gott noch nicht אני יי. Denn noch sind die Dinge dazu nicht reif. Die Not Israels hat noch nicht den höchsten Punkt erreicht, Pharao muß erst jedes Friedensangebot abgewiesen haben, ehe der Allmächtige zu den Schlägen ausholt, die den Trotzigen zerschmettern und die sein אני יי einleitet¹.

¹ Hier sei eine Anmerkung zu S. 33 nachgetragen, die dort leider ausgefallen ist: Die Frage nach einem Namen, den man noch nicht weiß, müßte nicht מה שמך sondern מי שמך lauten (Ri 13₁₇). Die Frage מה שמך findet sich in der Bibel außer Gen 32₂₇ nicht wieder, wohl aber lebt sie in der nachbiblischen Sprache fort, genau in dem gleichen Sinne einer Anknüpfung für die Umnennung des Namens oder ein Wortspiel mit ihm. Beispiele: Ber. 20a R. Ada b. Ahaba hatte wegen einer übereilten Handlung einer Frau die gerichtliche Buße von 400 Sus zu zahlen gehabt. Da fragte er sie: מה שמך? Antwort: מתין. Da sprach er ארבע מאה זוזי שוים; ein unübersetzbares Wortspiel mit dem Worte מתין „Abwarten“ und „200“ = „Abwarten“ und „Abwarten“ (s. Raschi) macht 400 (womit er sich selbst tadelt). Ber. 39b: Ein Tanna trug vor R. Ada b. Ahaba einen das Wort שְׁלֵמָה enthaltenden Lehrsatz vor, der seinen Beifall fand. Da fragte er ihn: מה שמך? Antwort: שלמן. Da sprach er: שלום (Friede) bist du und שלמה ist deine Mischna, da du שלום (Friede) zwischen die Schüler gebracht hast. j. Ber. 13b init.: R. Alexandri berichtet: ein Archon namens Alexandros hatte einen Räuber abzuurteilen.

Kann dies schon darauf führen, daß c. 6 die mit höchster Kunst vorbereitete Fortsetzung zu c. 3 ist, so bestätigt eine weitere Vergleichung, daß sie nicht von zwei verschiedenen Verfassern herühren können, sondern sich in einer Weise ergänzen, die die überlegte Verteilung durch Einen Erzähler beweist.

Wäre c. 6 nicht die Fortsetzung von c. 3, so würde man gar nicht verstehen, wie die Vergleichung mit den Offenbarungen an die Erzväter als El Schaddaj hierherkommt. Gott meint: ich habe gesagt, ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, aber damit sollte nicht gesagt sein, daß ich mich in ihrer Geschichte schon nach meinem vollen Wesen offenbart und entfaltet habe, sondern — **ואראוני**.

Für das Einschreiten Gottes gibt es zwei Motive: 1) die gegenwärtige Not und Knechtschaft Israels in Aegypten, die er gesehen und gehört hat und würdigt, 2) die Bundesverheißung an die Väter, ihnen das Land Kanaan zu geben. Diese Motive, von denen das erste durch das zweite bedingt ist, sind nun so verteilt, daß in c. 3, wo wir unmittelbar von der bewegenden Schilderung der ägyptischen Tyrannei herkommen, nur das erste zur Geltung gebracht wird, hingegen das zweite erst in c. 6, wo die Klage Moses den stärkeren Beweggrund herausfordert. Gott muß Israel befreien, nicht bloß aus Barmherzigkeit, sondern weil er sein Wort gegeben hat. Wie absichtsvoll diese Disposition ist, ersieht man daraus, daß c. 3 Gott sich zwar, um Mose Vertrauen einzufußeln, immer wieder den Gott der Väter, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt, aber niemals des Bundes mit ihnen Erwähnung tut, daß zwar gesagt wird, er wolle sie in das Land Kanaan führen, dies Land auch auf alle Weise beschrieben wird, aber gerade nicht als das den Vätern verheißene.

da fragte er ihn: **מה שמך?** Antwort: Alexandros. Da sprach er zu dem Beamten: Laß ihn frei nach Alexandria. Taanit 25a: Eine Nachbarin des R. Chanina b. Dosa baute ein Haus, aber die Balken reichten nicht aus. Da kam sie vor ihn und klagte ihm ihr Leid. Fragte er sie: **מה שמך?** Antwort: **איכי**. Sprach er: **איכונממטו כשירידך**. b. b. 89a. Samuel zu Karna: **מה שמך?** — **קרנא** — So möge **קרנא** (s. Aruch) aus seinem Auge treten. Sabb. 119a: Rab dasselbe zu Karna. Kidd. 28a: **מה שמך?** — Hamnuna — Sprach er zu ihm: nicht Hamnuna sondern Karnuna (s. Tos.) — R. H. 21a: Woher bist du? — aus **דמהריא** — **דם תהי אחריתו**. — Ohne Frage wie Gen 35₁₀, z. B. Gittin 7a: **ההדא שמך וחבראין מילידך**. In allen jenen Fällen hat der Frager den Namen natürlich schon vorher gewußt. Auch wo dies anscheinend nicht der Fall ist, dient die Frage zur Anknüpfung für ein Wortspiel, z. B. Joma 83 b: R. Meir legte Gewicht auf den Narren des Wirtes, bei dem er einkehrte (**רײק בשמא**), da er ihn für ein Omen hielt. Einst fragte er einen solchen: **מה שמך?** Antwort: Kidor. — „Also ist es ein schlechter Mensch, *ca es* (Dt 32₂.) heißt: denn ein Geschlecht (Ki-Dor) der Verkehrtheit sind sie.“

daß wir endlich nicht erfahren, zu welchem Endzweck Israel in dieses Land gebracht werden soll. Da dies Vorstellungen sind, die keinem Erzähler, er habe J, E oder P geheißen, fremd sein konnten, so gehörte Kunst dazu (es ist die oft geübte Kunst der Dichotomie) sie c. 3f. zu unterdrücken. Dies ist nur verständlich, wenn der Eine Erzähler sie sich für c. 6, an das er bereits dachte, aufhob. Dort in der letzten Gottesrede, bevor zum Werke geschritten wird, kommt denn zum vollen Ausdruck: der Bund mit den Ervätern — das Land (nicht als ein gutes und geräumiges, als Land, das von Milch und Honig fließt, als Land der Kanaaniter, sondern) als das Abraham, Isaak und Jakob feierlich zugeschworene, als das Land ihres Fremdenaufenthaltes, das aber, da Gottes Verheißung schon so gut wie Einhändigung ist (נתן), in der Theorie schon ihnen gehörte und für die Nachkommen ein Erbe ist. Gerade daß, was immer wieder betont wird, die Väter in diesem Lande nur Fremde waren, macht den Besitz so beglückend. Denn das ist der sehnsüchtige Wunsch des Fremden, auch einmal eine solche Heimat zu haben. — Endlich der letzte Zweck der Befreiung: ihr sollt mein Volk und ich will euer Gott sein. Man beachte schließlich noch die Ausdrücke für die Not und Knechtschaft der Israeliten an beiden Stellen. Gerade die charakteristischen עבד und סבלות sind c. 3 vermieden. Weil wir sie genugsam c. 1. 2 gehört haben und sie für das Pathos des göttlichen Mitleides zu sachlich und zu schwach sind; dafür treten stärkere ein: להצים, לחץ, נוגשיו, מכאוביו, עני. Hingegen c. 6, wo die Rechtsberufung im Vordergrunde steht, jene sachlichen, technischen מעבדים אתו. Dafür sind hier, wo zur Tat geschritten werden soll, die Verba emphatischer und erheben sich zu rhythmischem Schwunge in poetischem Parallelismus als eine antezipierte Th'hilla: והוצאתי — והצלתי — וגאלתי בורוע — ונשבעתי = אשר נשאתי את ידי und das poetische מורשה (nur noch Dt 33₄).

Die Verteilung der Motive auf c. 3 und 6 ist aber die Ausführung von c. 2₂₄ff.: ותצל שועתם — וישמע א' — וירא א' וידע אלהים = ראה 6₄f. ראיתי — שמעתי — כי ידעתי — באה צעקתם — וארר להצילו — ויוזכר את בריתי = הקימותי אה בריתי — ואזכר את בריתי — — —

Nach alledem ist Ex 6_{2, 3} zu übersetzen: Da redete Elohim zu Mose und sprach zu ihm: Ich bin I h v h! Dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob erschien ich nur

als El Schaddaj, aber was es heißt: „mein Name ist Ihvh!“ darin habe ich mich ihnen noch nicht offenbart.

Damit ist die zweite Grundsäule der Quellenscheidung im Penta-teuch ebenso zertrümmert wie die erste. Das „Gravitationsgesetz“ der Kritik war ein fundamentaler Irrtum. Sie wird sich anders einzurichten haben.

Zwei alte jüdische Beschreibungsformeln.

Von Prof. D. Dr. W. Staerk in Jena.

Aus dem reichen Material, das Vf. in seinem geplanten Werke über die Geschichte der jüdisch-deutschen Literatur und Sprache vorzulegen gedachte, das aber unter der Ungunst der Zeitverhältnisse, wie so vieles andere, zum allergrößten Teile ungedruckt bleiben wird, sollen den Lesern im Folgenden ein paar literarische Proben volkstümlichen Aberglaubens der mittelalterlichen Juden zur Kenntnis gebracht werden. Sie stammen aus einer alten, dem 16. Jahrhundert angehörigen Sammelschrift der Stadtbibliothek in Frankfurt a. M., die einst Dr. A. Brüll gehörte, [vgl. A. Brüll Beiträge zur Kenntnis der jüdisch-deutschen Literatur, Jahrb. f. Jüd. Gesch. u. Lit. III (1877) 87 ff., wo über den Schreiber der Handschrift, Jehuda b. Benjamin Deckingen gehandelt ist].

Der unten unter a) abgedruckte Liebeszauber beginnt mit einem Zitat aus der mittelhochdeutschen didaktischen Dichtung „Die Warnung“, v. 2019 f. (Anfang des 13. Jahrhunderts, vgl. Zeitschrift f. deutsches Altertum I 1841, 493). Er scheint auch sonst nach älteren Vorlagen geformt zu sein. Der vorliegende Text stammt frühestens aus dem 15. Jahrhundert, wie schon der Ausdruck *herzgespan* beweist. Der Schreiber hat die zitierten Verse vielleicht sprachlich nicht recht verstanden, sonst hätte er wohl nicht die Tautologie *frau vor son* gebildet. Denn *vor son* ist = *frowe son*, da *vor ver vir* öfters als Verkürzung für *frowe* erscheint, vgl. Müller-Zarncke, Mittelhochd. Wörterbuch III 422 b. Allerdings wird dort auch ein Beispiel für *frowe vor* der Verkürzungssilbe *ver* angeführt.

Auf den leeren Raum neben der Seite, die die Liebeszauber enthält, ist (wohl von anderer Hand) in deutscher Schrift und Schreibung des 16. Jahrhunderts folgende Textform beigeschrieben:

*gueten morgen frau sonne du bist all der Weldt ein Wohne ich
ver piete dir bej dem almächtigen got, undt bei 72 engel die besten, die*

*im Himmel sein, undt bei all den reinen Zadicim daß du nit solst scheinen
uber berg noch uber ta[l] du bießt denn diesem Hertz gespan: Hertz
von dem (?) Hertz Klamm schneidt dich Leber von der Lung a's der
mon von der sonn. daß sej war in gottes namen amen.*

Das Verhältnis der beiden Textformen, in denen der 1. Spruch vorliegt, ist wohl so zu erklären, daß die in deutscher Schrift gebotene Form eine Variante der alten Zauberformel ist. Die Auslassung der für die jüdische Herkunft besonders bezeichnenden Wendung bei nün sepher thorath, der Benediktion nach Gott und die Uebersetzung des Ausdruckes mal'akkim spricht jedenfalls nicht dafür, daß der deutsche Text eine bloße Umschrift des hebräisch geschriebenen Spruches ist.

Der 2. Spruch enthält zwei auffällige Schreibungen, nämlich s we h e l, was doch nur = schwelle sein kann, u. s c h n e i d d e t. Das unbegründete Dehnungs-h ist allenfalls bei einem deutschen Juden des 16. Jahrhunderts erklärlich, denn die Schreibweise W o h n e im 1. Spruch zeigt, was für orthographische Inkorrektheiten damals möglich waren. Aber die Verdoppelung des d ist allerdings merkwürdig, da bekanntlich das Jüdisch-Deutsche in der hebräischen Umschrift niemals Doppelkonsonanz ausdrückt. Der Verdacht, es handle sich hier um Schreibübungen eines Christen, kann indessen nicht aufkommen, denn ohne Zweifel stammen die Zaubersprüche von derselben Hand, wie sämtliche übrigen rein jüdischen Stücke der Sammelhandschrift.

a.

*[gute]n morgen frau vor son du bist ale der welt ein won [i]ch vor
biten dir bei dem al mechtigen got jth' un' bei nün sepher torath un' bei
zwei un' sibenzig mal'akhim di besten di im himel sin un' bei al den
reinen saddiqim daß du nit solt scheinen uber berg noch uber tal du
büßt den dem peloni das herz gespan, herz von herz klam schneid dich
leber von der lung as der mon von der sonen das sei wor in gotes nomen
omen selah¹.*

Das Eingeklammerte ist in der Handschrift nicht mehr zu lesen. Zu nün sepher torath verwies mich Prof. Freimann s. Zt. auf den Zauberspruch, der in den Mitt. der Gesellsch. f. Jüd. Volkskunde Heft 19 S. 86 abgedruckt ist:

¹ Die hebräischen Ausdrücke dieser Texte sind natürlich nach der im Mittelalter üblichen Aussprache des Hebräischen bei den deutschen Juden zu behandeln. Da wir darüber nicht genügend unterrichtet sind — nur Dichtungen und Reimprosa geben darüber gelegentlich Aufschluß, wenn ein hebräisches Wort in das Reimschema tritt — so ist hier die traditionelle wissenschaftliche Sprachform beibehalten worden.

bermuoter leg dich mit solchen worten beschwör ich dich mit neun torath un mit neun reinen sepher torath.

Der Ausdruck bleibt freilich dunkel, ebenso die Form torath, die u. E. sonst nirgends in jüdisch-deutschen Texten zu belegen ist. Man erwartet toroth = taures. Vielleicht wurde תורת des überlieferten Textes so gesprochen.

b.

man sol das herz legen blos auf di swehel dorüber get menich fuß un' menich hant do mit büß ich dem peloni das herz bant herz bant : herz klam schneid dich herz von der lungen als sich schneiddet der mont von der sonen das sein wor in gots nomen omen selah (selah selah beschrein jung weib as ein alten).

Das Eingeeklammerte ist von anderer Hand zugesetzt.

Die jüdische Färbung dieser beiden Liebeszauber darf nicht darüber täuschen, daß solche halb heidnischen magischen Bannsprüche eigentlich mit dem religiösen Geist des Judentums nichts gemein haben. Aber man muß bedenken, daß die große Masse des mittelalterlichen Judentums ohne Zweifel stark in abergläubischen morgen- und abendländischen Vorstellungen befangen war, und man wird darum mit einiger Sicherheit behaupten dürfen, daß die Juden in Bezug auf den Gebrauch solcher Zaubermittel aufs stärkste von der sie umgebenden religiösen Kultur beeinflußt worden sind und daher unbedenklich solche Bannungen von den Christen übernommen haben, und zwar umso eher und gutgläubiger, als ihnen der ursprüngliche heidnische Sinn dieser Beschwörungsformeln kaum noch zum Bewußtsein gekommen sein wird¹. Zum Beweise dafür, daß diese Art intimer kultureller Beziehung zwischen Juden und Christen in Deutschland vorhanden gewesen ist, sei hier noch auf die längere Beschwörungsformel verwiesen, die G ü d e m a n n aus der Halberstamm gehörigen Handschrift des Sepher ha-asuphoth veröffentlicht hat (MGWJ XXIV [1875] 271) und über die A. M ü l l e r in Zeitschr. f. deutsches Altertum, Neue Folge VII 473 ff. gehandelt hat. Es ist das eine alte, ganz im Vorstellungskreise des germanischen Dämonenglaubens befangene Besprechung der kranken Gebärmutter (*bermuoter leg dich bist as alt als ich usw.*), die sicher aus dem reichen Schatze christlicher Zaubersprüche herübergenommen worden ist.

Leider ist die Handschrift, die jetzt in England liegt, für uns zurzeit nicht benutzbar, so daß wir die Lesungen Güdemanns nicht

¹ [Genau so steht es ja heute mit der Scheu vor der Zahl 13, die manche Juden teilen, ohne den Ursprung (Judas Ischarioth) zu kennen. — J. H.]

nachprüfen können. Ohne diese Kontrolle, die nach dem, was A. Müller a. a. O. bietet, dringend nötig erscheint, lohnt es nicht, den Text des interessanten Zauberspruchs, der spätestens aus dem 14. Jahrhundert stammen wird, hier abzudrucken. Es sei nur darauf hingewiesen, daß wir es offenbar hier und in dem erwähnten Spruch über die bermuoter mit vereinzelt Zeugnissen aus einer einst weitverbreiteten unliterarischen Gattung im Judentum zu tun haben, vgl. noch den von K. Bartsch (Germania 18 [1873] 52) mitgeteilten Segen gegen Kolik (von einer Hand des 14. Jahrhunderts):

ich beschwer dich bermuoter / bi dem vil hailigen bluote / bi dem vil hailigen tag / und bi dem vil hailigen grab / und bi den hailigen gotten stunden / und bi den hailigen fünf wunden / und bi den hailigen dri naglen / die unserm herren ihesu crist durch sin hende und durch sin fueß wurden geschlagen / daz du dich nider legest / und dich niema regest / und regest du dich me / daz du disem menschen N duost we / doedest du sinen lib, sam mir der vil hailig tag / man lait úch bedi in ain grab / in gottes namen. amen.

Der Gebrauch solcher und ähnlicher Beschwörungsformeln hat sich durch all die Jahrhunderte im Judentum und Christentum als volksmedizinischer Aberglaube erhalten. So bringt z. B. das weitverbreitete „Weiberbuch“ in der Ausgabe Prag 1629 am Schluß eine Reihe wirkungskräftiger Gebete, Sprüche und Zauberriten für Frauen in Kindesnöten; darunter auch folgende *B e s c h w ö r u n g* :

ein an sprach vor der per muter

leg di hand auf den bauch un' sag das

du per muter ich beschwer dich mit siben mal'akhim un' mit siben seraphim un' mit siben 'ophanim un' mit siben 'aboth un' mit siben immahoth un' mit siben mizbahoth un' mit siben reqi oth un' mit siben šopharoth un' mit siben menoroth un' mit der son un' lebhana un' mit nomen den lebendigen got jithbarekh šemo, daß du dich solst legen anider auf dein stat wo du geherst zu ligen un' solst nit wider von dein stat auf sten un' solst dich auch nit ruken von dein stat aso dik as ein hor mag sein do mit solstu beschworen sein das sei wor in gotes nomen omen omen omen sela : sag das drei mol.

Kartenspiel und Spielkarten im jüdischen Schrifttume.

Von Dr. V. Kurrein in Karlsruhe.

Die erste Kunde vom Kartenspiel tauchte in Italien im Jahre 1299 auf. Im 14. Jahrhundert sind die Karten in Italien bereits bekannt und beliebt. In Deutschland werden sie zuerst im Jahre 1384 in Nürnberg erwähnt. Die Spielkarten stellen eigentlich den Kampf der Stände dar.

Die Juden haben sich unzweifelhaft sehr früh die Kunst dieses Spieles zu eigen gemacht; unstatthaft ist es jedoch, mit Reuchlin zu behaupten, daß sie im Kartenspiel die Lehrmeister der abendländischen Christenheit gewesen seien. — Das erste Zeugnis, das wir über kartenspielende Juden besitzen, liefert ein jüdischer Dichter, Kalonymus ben Kalonymus (1287—1337), in seinem satirischen Zeitspiegel Eben bochan (Prüfstein), in dem er die Schäden seiner Zeit verspottet, die Spielkarten erwähnt und uns dabei mit dem in Italien bei den Juden dafür gebräuchlichen Namen קלפים *Kelafim* bekannt macht. Dieses hebräische Wort bedeutet eigentlich „Pergament, Pergamentblätter“, vielleicht nach dem Material aus dem sie ursprünglich hergestellt wurden, vielleicht als Ersatzbezeichnung für „Karte, Karton“. Aus diesem bei den Juden Italiens üblichen hebräischen Worte kann man durchaus nicht schließen, daß die Juden die Erfinder waren, umsoweniger, weil sonst die Kartenspiele, wie wir einwandfrei wissen, allenthalben die üblichen italienischen Namen bei den Juden hatten.

Das Kartenspiel war also eine gegebene Tatsache, und die Rabbiner mußten sich damit befassen. Der Ausgangspunkt für alle Erwägungen ist eine Stelle im Talmud (Sanh. 24b), die sich allerdings auf das Würfelspiel als ein Glücksspiel bezieht. „Zu denen, die als unfähig gelten, vor Gericht Zeugenaussage zu machen, gehören die Würfelspieler.“ Die Begründung ist, weil der Spielgewinn keinen ehrlichen Erwerb, sondern eine Art Raub darstellt¹, oder weil die Spieler ihre Zeit und Geisteskraft nicht-gemeinnützigen, den „sittlichen Aufbau der Menschheit nicht fördernden“ Aufgaben zuwenden. — Neben diesen Erwägungen kam die Rücksicht auf die Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens (namentlich beim Spiel mit Nichtjuden) und besondere Bedenken gegen das Spielen am Sabbat und Feiertag in Betracht. Hochinteressant ist dagegen das Argument, das für das Spiel mit Nichtjuden in Venedig vorgebracht wurde. „Das Verbot mit Nichtjuden zu spielen, ist ein solches, das die Existenz eines großen Teiles der Gemeinde gefährdet, denn ein großer Teil der Juden steht mit den Leuten der Stadt in Geschäftsverbindung, und diese spielen. Oft müssen die Juden hingehen und die Geschäfte mit ihnen abschließen dort, wo sie eben ihr Spiel machen, oder in dem Versammlungsort für das Spiel oder gar selbst in den Häusern der Städter, die sie dann zum Spiele nötigen“ (Pachad Izchak sub v. *cherem*).

¹ Ein französischer Rabbiner, R. Jakob aus Chinon, hält den Gewinn ehrlicher Spieler (משחקים באמונה) für erlaubt (Mordechai, Sanh. 691).

Dagegen erklärte die Gemeinde Bologna im Monat Tebet 5176 (1415):

„Wir beschließen, daß vom heutigen Tage bis in 10 Jahren kein Jude, der in einer Stadt mit einer roman. Judengemeinde wohnt, weder in seinem Hause, noch auf seinem Grundbesitz eine Spielgesellschaft halten noch dulden dürfe — sei es eine jüdische oder christliche. Auch ist jedem Juden obgenannter Gemeinden ebenso wie den Dorf- und Landbewohnern verboten, irgendeine Art des Würfelspiels zu spielen oder eines der Kartenspiele oder sonst ein Glücksspiel, weder selbst noch andere für ihn oder umgekehrt — weder mit Juden noch mit Christen, nicht in seinem Hause und nicht im Hause anderer, ausgenommen das Brett-Würfelspiel und das Schachspiel ohne Würfel. Diese beiden Spiele dürfen unter der Bedingung gespielt werden, daß ein Spiel nicht höher als 4 Bolognini (Soldi) geht. An Fasttagen oder einem Kranken ist es gestattet auch Karten zu spielen, um das Leid zu lindern, jedoch mit der Bedingung, daß man nur 1 Quattrino pro Spiel und Person spiele. Jeder, der diesen Erlaß betreffs des Spiels übertritt, wird Sünder und Uebertreter genannt und hat einen Dukaten in die Stadtkasse für jeden Uebertretungsfall zu zahlen, abgesehen von der Bestrafung der städt. Häuser, in denen gespielt wird. Wenn er nicht zahlen will, so verpflichtet sich die Gemeinde, ihn nicht zu Minjan zu zählen, ihn nicht zur Tora aufzurufen, ihm nicht Gelila zu geben, bis er nicht bußfertig wird und die Strafe bezahlt. Wer aber einen jüdischen Einwohner weiß, der den Erlaß übertritt, ist bei obiger Strafe verpflichtet, ihn zur Anzeige zu bringen.“ (Halberstam in הקניית קדמוניות in Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Prof. Dr. H. Grätz).

Im Jahre 5336 (1576) war es die Gemeinde Cremona, welche gegen die Spielunsitte einschritt und zwar mit Rücksicht auf die damals wütende Pest:

„Als die Seuche erloschen war“, so heißt es, „wählte die Gemeinde Cremona am Sukkos 1576 drei bedeutende und gelehrte Männer der Stadt, Seligman Chenez, Menachem Porto und Menachem Moses Kohen, Arzt, um die Ursachen der Pest und Seuche (soweit sie im Tun und Lassen der Menschen liegen) zu ergründen, daß sie die Zustände der Stadt betrachten und deren Gesundheitshüter sein sollten.“ Diese drei obengenannten Männer erließen eine Verordnung mit folgendem Wortlaut: „Nachdem wir eingesehen haben, daß die tödliche Pest, Seuche und das Strafgericht Gottes infolge unserer großen Sündhaftigkeit gekommen ist und wir weiter eingesehen haben, daß das Spiel ein Hauptlaster ist (אבי אבות הטומאה = daß eine Hauptansteckung durch das Spiel entsteht), haben wir mit Kraft eines Gelübdes, Schwures und Bannes der Religion verfügt, daß vom heutigen Tage an und weiter weder ein Mann noch eine Frau von 10 Jahren aufwärts irgend ein Spiel spielen darf, sei es Würfel oder „Dadi“ oder sonst eines in dieser Stadt und 5 Meilen im Umkreis, ausgenommen Scaki (Schach) und dieses ohne Gewinn. Diese Verordnung gilt bis Nissan 5336 (also 1½ Jahr). Doch sind in diese Verordnung nicht inbegriffen die Tage, an denen kein Tachnun gesagt wird, an welchem demnach zu spielen erlaubt ist, ferner bei Hochzeiten, Beschneidungen, Wachenächten oder Kranken oder „קימפרטן“ d. h. entweder Comparatica = „Gevatterschaft“ oder „Kindbetterin“ (Pachad Izchak, s. v. chereh S. 54a).

Eine besondere Berühmtheit hat der Bann von Venedig erlangt. Im Jahre 5388 (1628) haben die Vorstände von Venedig eine Bannverordnung gegen das Spiel in italienischer Sprache erlassen. In dieser werden sogar die verbotenen Spiele namentlich aufgeführt:

alla basetta, al trenta trentanove ovvero, trenta uno quaranta, piu o meno numero, al gioco de Farar e Carteta, a gioco con Pintas nè a Dadi senza tavolier e tavole (ebenda S. 53b).

Diese genannten 2 Verfügungen blieben nicht ohne Einspruch. In Cremona trat als Wortführer gegen den Bann Elieser Aschkenasi auf, ein Deutscher von Geburt, Arzt und Rabbiner in Cremona. Er vertritt den Standpunkt, daß das Spielen weder verboten noch eine Sünde ist. Jedenfalls muß man zwischen Spiel und Spiel unterscheiden; wo man sich durch eine gewisse Wissenschaft Vorteil verschaffen kann, das sei allgemein verboten, während jenes, das nicht von der Macht und Wissenschaft des Menschen abhängt, erlaubt sei. Ferner betont er, daß das Spiel mit Nichtjuden nicht verboten sei, sofern es sich nicht um Professionsspieler handelt. — In Venedig ergriff Leonardo da Modena das Wort gegen den Bann zu Gunsten des verfehmten Kartenspiels. Er ist der Mann, wie ihn Abraham Geiger in der Monographie zeichnet, „mit dem doppelten Antlitze“, der auf der einen Seite mit erstaunlicher Selbstbeherrschung fähig war, sich selbst zu bekämpfen, der aber andererseits ohnmächtig war gegenüber einer kleinlichen Leidenschaft — ein zerwühltes, zerissenes Leben. Diese eine Tatsache sagt alles, daß er sein Leben der Armut und Erniedrigung, seinen mächtigen Geist dem Ruine zuführte durch das Kartenspiel, gegen das er selbst schon mit 13 Jahren eine wertvolle Schrift סור מרע „Weiche vom Bösen“ geschrieben¹.

Die Einsicht in die Gefahren des Spiels schuf gelegentlich Gelöbnisse, die ein Riegel gegen den bösen Trieb sein sollten. So beschäftigt bereits R. Meir von Rothenburg der Fall eines deutschen Juden, der ein Gelübde abgelegt hat, demzufolge er sich verpflichtete, immer, wenn er um Geld spielt, den Gewinn für das Heiligtum zu geben. Nun ließ er einen anderen für sich spielen; muß auch in diesem Falle das Geld abgegeben werden? — Auch der Fall kam vor, daß einer gelobte, eine bestimmte Summe, 5 Mark Silber in die Zedoko zu zahlen für den Fall, daß er spiele. Als er sachfällig wurde und die Spielsumme einkassiert werden sollte, machte der Spieler Ausflüchte und erklärte, daß er die Summe in einer anderen Stadt zahlen werde². — Eine Anfrage, die von Tortosa an R. Salomo ben Adret in Barzelona gerichtet ist, zeigt den Versuch, trotz Gelöbnis dem Spiel ein Hintertürchen zu öffnen. Ein Spieler hat gelobt, in Zukunft nur um einen Einsatz von Obst zu spielen, später möchte er als Einsatz Eier. Die Aenderung des Gelübdes wird nicht ge-

¹ Vgl. Buxtorf, Lexikon talm. sub v. קלה die Deutung von גבל = 52 Spielkarten.

² Teschuboth Mhrm Nr. 212, 526.

stattet¹. — Im Jahre 1674 löste ein Rabbiner in Cento (Italien) ein Spielgelübde auf, weil der Gelobende zu sehr darunter litt, daß er sein „Spielchen“ entbehren mußte².

Viele Rabbiner trugen der psychologischen Seite Rechnung und wollten den Bogen nicht zu straff spannen. So haben R. Perez b. Elia in Corbeil, R. Tobia b. Elia aus Vienne und der bekannte Glossifikator des Schulchan Aruch, R. Mose Isserles, den Standpunkt vertreten, die Willenskraft und Selbstbeherrschung der Menschen dürfe nicht überschätzt werden. Sie traten daher dafür ein, daß man am Neumond, Chanukka, Purim oder an allen Tagen, an denen kein Tachnun gesagt wird oder bei häuslichen Festen, wie bei einem Bris, Hochzeit u. dgl. spielen dürfe. Auch in der „Wachnacht“ war es gestattet. Man versteht darunter die Nacht vor der Beschneidung, welche im Studium der Tora wachend im Hause der Wöchnerin verbracht wurde, um zu verhindern, daß das Kind „benommen“, d. h. behext würde, oder die Nittelnacht, das ist die Weihnacht, in der man nicht „lernen“ soll. Dagegen hat man, um die heiligen Tage vor profaner Entweihung zu schützen, das Kartenspiel für Sabbat, Pessach und Sukkos verboten, oder doch auf gewinnstlose Spiele beschränkt. (Schilte haggiborim zu Mordechaj, Schebuoth 757).

Am Pessach darf man nicht Kartenspielen, weil die Karten mit Kleister geklebt waren, der doch Chomez ist³ — eine Begründung, die verständlich wird, wenn wir in der Geschichte des Kartenspiels über die primitive Herstellung der Spielkarten alter Zeit nachlesen, wonach sie aus mehrfachen mit Kleister aufeinandergeklebten Papieren bestanden, die zurechtgeschnitten und mit Achatstein geglättet wurden.

In der Sukka sollte man nicht spielen. Dafür tritt noch 1690 Jonathan Eibenschütz, der Oberrabbiner von Hamburg in seinen Predigten Ja'arot Dewasch (S. 11a) ein, indem er verurteilt, wenn die Leute in Spielhäusern die Nächte verbringen, auch in der Sukka sich des Spieles nicht enthalten können. Auch der Kizzur Sch'lo (ein Auszug des großen Werkes von Jesaia Hurwitz Schne Luchot habrit) (S. 108) wendet sich dagegen, daß man nach Art der Nichtjuden die Feste mit allen Arten von Spiel ausfülle, ist der Ansicht, daß die Feiertage nicht dazu da sind, daß man nur seinen Bauch mit aller Art Leckerbissen fülle, trinke, sich berausche, alle Arten Spiele und Allotria treibe. Nichts destoweniger schreibt er (S. 106): „Wer Würfel oder Karten spielen will, muß es in der Sukka.“

¹ Gutachten III, Nr. 305; vgl. auch Kolbo ed. Fürth Resp. S. 15b.

² Pachad Izchak sub v. נָרַר S. 26b.

³ Orach chajim 447, 12, Anm.

Aber auch der Verfasser des Schewet mussar, eines Sittenbuches, Elia ha-Cohen aus Asmeria tadelt jedes Spiel am Feiertag und schreibt (§ 42): „ . . . aber es ist ein noch größeres Uebel, daß am Sabbat und an Festtagen, die doch Israel nur zur Beschäftigung mit der Tora und zur Heiligung gegeben sind, manche Leute Mincha abgekürzt beten und dann vor ihren Häusern oder in den Torgängen ihrer Höfe sitzen, spielen oder Allotria treiben und jeden, der vorüber geht, glossieren . . .“ Ganz besonders erwähnenswert ist eine Stelle, die R. Ascher ben Jechiel, ein Schüler des R. Meir von Rothenburg, in seinem Testamente für seine Kinder (1327) niedergeschrieben hat. Das Testament ist gedruckt und bekannt unter dem Titel „Orchot chajim“. Dort heißt es (§ 23, 24): „Lasse dich nicht schnell in einen Streit ein, halte dich fern von Schwüren und Gelübden und bleibe fern dem Spiele.“ Diese Zusammenstellung läßt tief blicken. Auch die Dichter ließen es nicht an Ermahnungen fehlen und warnten vor den Folgen des Spielteufels. Der schon genannte Satiriker Kalonymus ben Kalonymus schreibt gegen das Spiel und schließt mit den Worten¹:

„Das Geld in dem Beutel freut den einen,
Doch schweren Verlust muß der andere beweinen,
Wie Saul gelingt's diesem, das Glück zu erhaschen,
Doch jener hat Pfennige nur in den Taschen. —
Es kühlen sich manche im Zorne den Mut,
Zerreißen die Kleider in greulicher Wut,
Am Ende entströmt den Verwundeten Blut.“

Josef ibn Kaspi (1332 in Südfrankreich), schrieb seinem in Taraskon wohnenden Sohne eine Art Sittenbuch, Sefer ha-mussar, in dem er seinen Sohn in folgender Weise vor dem Spiel warnt:

„Das Würfelspiel und was ihm gleicht, meide,
Versenk' es wie den Götzen in den Bruch;
Den Tisch, an dem die Spieler sitzen, fliehe,
Dem Spiele zuzuschauen, nie versuch'!
Er führet seine Freunde ins Verderben
Und raubet ihnen Kleid und Tuch.
Es nennt sich Spiel, doch hat es ernste Folgen,
Den bittern Tränenstrom, den schweren Fluch!“

Auch Menachem di Lonzano wendet sich in seinem Werke „Sch'te Jadot“ gegen das Kartenspiel, das er „שחק נירי“ nennt, ein Ausdruck, der insofern interessant ist, als er das Papier als das Material, aus dem die Spielkarten gefertigt sind, nennt. Dieser Lonzano zitiert oder besser gesagt, druckt sowohl in dem genannten Werke „Sch'te Jadot“ sowie in einem Werke Derech chajim „Weg

¹ Nach Löw, Lebensalter, S. 335;

des Lebens“, das ein Teil des ersteren ist, ein moralisches Gedicht ab, dessen Verfasser Mose ben Natanael ben Salomo ist. Das Gedicht ist Toz'ot Chajim betitelt und behandelt in einem ganzen Kapitel das Laster des Spieles.

Oft ist es die eigene traurige Erfahrung, die die warnende Stimme erhebt. So bringt Leon da Modena zu seiner Rechtfertigung vor: „Ja, so hat es mein Stern mir bestimmt, ich kann's nicht ändern.“ —

Ein Arzt, Efraim Luzatto hat die schlimmen Folgen des Spiels aus eigener Erfahrung in einem hebräischen Sonette (Bikkure haïttim 5586) behandelt und in einem handschriftlich erhaltenen Liederbuche (Dr. Merzbacher, München) findet sich als Nr. 29 ein Lied von Samuel ben Mose Uri Hugerlin, das gegen das Spielen gerichtet ist, das Dr. L. Löwenstein, Bezirksrabbiner in Mosbach, in „Jüdische und jüdisch-deutsche Lieder“ herausgegeben hat und auch von Berliner in „Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter“ (Anhang) teilweise abgedruckt ist. Das Lied hat 15 Strophen ist betitelt „Ueber das Spielen“. Es hat in gewissem Sinne sogar lokale Bedeutung, da der Dichter als Ort seines Mißgeschickes „Weinheim“ und „Bretheim“ (die frühere Bezeichnung von Bretten) angibt, worin, wie schon Löwenstein bemerkt, eine witzige Anspielung auf den Wein und das Brettspiel zu sehen ist. Ich gebe nur eine Strophe frei übertragen wieder:

Von Morgen bis Abend ohne Unterlaß
Ihr Kurzweil ist und bleibt nur das:
„Die ganze Zeit an Tischen sitzen!“
Der Hunger, der Durst ihnen garnichts macht;
Es geht den Tag, es geht die Nacht —
Sie spielen! — Sie erfaßt die Hitzen,
Sie schwören, greinen, schelten, beißen,
Von Gutem wissen sie nichts zu sagen,
Des Gottesdiensts sie sich nicht beleißen,
Ob es in Nächten, ob es an Tagen,
Gebote Gottes stehn nicht in Hut,
Man giert nur nach des Nachbars Gut,
Drum werden sie nicht satt noch gut¹. —

Nicht minder charakteristisch ist das Sprichwort des Volkes. So ist das alte Talmud-Wort Bekiso, bekaso, bekoso (in dreierlei Verhalten erkennt man den Charakter des Menschen: „beim Beutel, beim Becher und im Zorne“) schon lange auf das Spiel ausgelehnt worden, da „Kiss“ *der Beutel* auch für den Einsatz, Gewinn und Verlust im Spiele gebraucht wird. — Charakteristischer ist noch:

¹ E. Fuchs „Die Juden in der Karikatur“ bringt S. 35 das Bild einer Spielkarte „VII der Jude“, wie ein Jude seinen Schuldner bis aufs Hemd auszieht.

„Ach boch laddal moaus
Wer spiele will, tu Geld heraus!“

Um dieses Volkswort zu verstehen, muß man wissen, das eine Selicha von Erev Roschhaschono so anfängt: „Ach boch ladal moaus — O du, der du der Armen Zuflucht bist.“ Dem Spieler, der spielen will, aber kein Geld hat, soll Gott helfen! Ganz treffend ist ein Wort, dessen Ursprung den Einfluß interkonfessioneller Spielerkreise zeigt und das auf die Spielkarten angewendet ist שַׁקֵּר שֵׁטן = „Satanslüge“. Läßt man nämlich jeweils die ersten Buchstaben (ש) weg, so kommt das Wort „Karten“ heraus. Die Karten sind ein Satanswerk — eine Bezeichnung, der wir oft in der nicht-jüdischen Literatur, besonders bei den christlichen Predigern begegnen. Von Rhaden erzählt in seinem Buche „Aus der Erinnerungen eines alten, preußischen Soldaten“, daß die Soldaten vor einer Schlacht die Spielkarten über den Kopf rückwärts warfen, im Glauben, daß so die böse Macht des Satans unschädlich werde.

Bekannt dürfte die Redewendung sein: „Der gilt Schippe-Siebenche!“ d. h. „er zählt nichts“, weil in einigen Kartenspielen der Kreuz-Siebener von Bedeutung, der Schippen-Siebener aber wertlos ist.

Jüdische Kartenmaler werden in verschiedenen Teilen Europas ausdrücklich genannt. Im Jahre 1520 brachte Joseph Jud eine Petition bei dem Vorsteher eines Ortes am Rhein zu Gunsten seines Schwiegersohnes Maier Chajim, des Schulklopfers ein. Der Schulklopfer war nämlich auch Kartenmaler und beklagte sich, daß sein Geschäft durch andere Juden beeinträchtigt würde, die anderswo gemachte Karten einführen¹.

Zum Schlusse sei noch hingewiesen auf die sogenannte „Purim-Gemara“, ein witzige Parodie des Talmuds, die der „Purimlaune“ der Gelehrten entsprechend die wirklichen Diskussionen einzelner Talmudstellen in verkehrtem Sinne auf die weltliche Fröhlichkeit anwendet und so die Lacher auf ihrer Seite hat. Dort heißt es:

„Die Rabbiner haben gelehrt: Der Mensch ist an Purim zu dreierlei verpflichtet: zu essen, zu trinken und zu spielen. Hat er gegessen, ohne zu trinken, getrunken, ohne zu spielen, hat er seine Pflicht nicht erfüllt, bis er nicht gegessen, getrunken und gespielt hat, denn es heißt: „ein dreifach gedrehter Faden reißt nicht leicht.“ —

„Der Mensch ist verpflichtet, sich eifrig zu bemühen, eine Gesellschaft bei sich zu finden, um mit ihnen zu spielen um Haman, seine Söhne und alle solche Bösewichter, deren Ende bitter wie Wermut sei.“

Gemara: Woher weiß ich dies? Es steht in der Schrift geschrieben: „es versammelten sich die Juden in ihren Städten“; — wenn es sich darum handelte „zu trinken“ — wozu ist nötig „sich zu versammeln?“ — so muß ich behaupten: es ist bewiesen, daß es sich um Spielpartien handelt. Bewiesen!

¹ Brüll, Monatsblätter 1889, S. 182.

Die Rabbinen haben gelehrt: Es war eine Geschichte mit Rabbi Krug, Rabbi Wein, Rabbi Trunken, Rabbi Spieler, Rabbi Zwiebel, Rabbi Fett, Rabbi Fresser, Rabbi Säufer und Rabbi Trinker, die saßen in einem Weinkeller des Rabbi Faß, aßen, tranken und spielten die ganze Nacht um Haman, seine Söhne und alle Reschoim, daß sie von der Welt verschwinden, bis ihre Schüler kamen und sprachen: „Unsere Lehrer, es ist gekommen die Zeit zum Morgengebet!“ Da haben die Lehrer gesagt: Trinken kommt vor dem Beten, denn es heißt bei Hanna: „Hanna stand auf, nachdem sie gegessen und getrunken hatte“ und dann heißt es: „sie betete“, daraus geht hervor: erst kommt essen und trinken, dann beten!

Die Schüler haben gefragt: Es sind drei Gesellschaften, eine ißt, eine trinkt und eine spielt — welche ist die beste? Rabbi Fresser sagt: „die, die ißt“, denn es heißt: „sie aßen und tranken und standen dann auf zum Spiele“. Da sehen wir: zuerst kommt essen, dann kommt trinken und zuletzt spielen.

Rabbi Spieler verhielt sich in solchem Falle so — er trank mit der einen Hand und spielte mit der anderen und fand dies angedeutet in dem Verse: „Halte fest das eine und auch vom anderen lasse deine Hand nicht ab!“

Die Rabbiner haben gelehrt: „Hat einer an Purim keinen gefunden, der mit ihm spielt, so schenke er seinen Hausleuten ein, damit sie mit ihm um Haman spielen, um zu erfüllen die Pflicht des Spielens.“ . . .

Die jüdische Militärflicht in der Provinz Posen¹.

Von Prof. Dr. Manfred Laubert in Breslau.

Während in den altpreußischen Provinzen die Exemption der jüdischen Bevölkerung von der Verpflichtung zum Heeresdienst durch das Edikt vom 11. März 1812² beseitigt wurde, führte im Herzogtum Warschau die Verordnung vom 29. Januar 1812³ die unter der französischen Gesetzgebung von 1807 aufgehobene Befreiung der Israeliten vom persönlichen und aktiven Dienst unter den Linientruppen gegen Zahlung einer jährlichen Pauschalsumme von 700 000 Gulden⁴, dem sogen. Rekruten- oder Schutzgeld, wieder ein und erfüllte damit einen von Abgeordneten aller Departements

¹ Nach Statthalterakten VI, 2 u. Oberpräsidialakten IV B. b. 4, 6 u. 8 Bd. I, XXV A. 1 Bd. I/II, 2, 13, 16, 18 Bd. II, 20 u. XXVI. B. 10a u. 12 im Staatsarchiv zu Posen; R. 74 J. IX. 16 Bd. I/II; R. 77. 30. 28 Bd. I, 35 Bd. I/II, 49 Bd. III, 75 Bd. I/II u. Spec. Posen 10, 523e Stände Posen 27 Bd. II, 28; R. 80 Innere Angelegenheiten 69, R. 89 B. VI 114, 116 u. 117 u. X; R. 89 C. b 7 Bd. I u. R. 90 XXXVIII 13 Bd. I.

² Gessamml. 17 ff. — Vgl. A. Stern in Abhandl. u. Aktenstücke z. Gesch. d. preuß. Reformzeit 1807—1815. Lpz. 1885, bes. 236.

³ Laube: Gessamml. d. vormal. Herzogtums Warschau. Posen 1816. IV. 120 ff. — Auch das südpöuß. Judenreglement v. 17. Apr. 1797 hatte gegen ein Rekrutengeld die Israeliten von der Dienstpflicht ausgenommen,

⁴ 1 poln. Gulden = 0,50 Mk.

vertretenen Wunsch der gesamten alttestamentarischen Einwohnerschaft. Dieser Zustand blieb zunächst in den 1815 an Preußen zurückfallenden Gebieten, der Provinz Posen und den westpreußischen Kreisen Thorn, Kulm und Michelau, in Kraft.

Sehr bald regten sich indessen Stimmen gegen diese vermeintliche Begünstigung eines wesentlichen Bestandteiles der Bevölkerung¹. Auf eine Rundfrage des Ministeriums des Innern (25. Februar 1817) wegen der mehrfach in den neuen Provinzen beobachteten Abneigung gegen den Heeresdienst berichtete die Regierung I zu Bromberg, daß die Sonderstellung der Juden Unzufriedenheit erwecke und beantragte deren Beseitigung. Das Ministerium (Verf. d. Abt. I gez. v. Geh. Rat Koehler v. 8. Apr.) erklärte sich einverstanden, da das Wehrgesetz v. 3. Sept. 1814 keinerlei Ausnahmen zuließ. Am 21. gab die Regierung dem Oberpräsidenten v. Zerboni di Sposetti hiervon Kenntnis und fügte hinzu, daß ihrer Auffassung nach das Rekrutengeld dem Geist der Zeit völlig widerspräche und der auf ihr Departement entfallende Betrag von 3860 Rtr. ganz unzulänglich sei. Zudem wurde die Repartition auf die Einzelgemeinden von Deputierten der Judenschaft (später allerdings von den Verwaltungsbehörden), innerhalb der Gemeinden aber, oft unter ärgerlicher Bedrückung der Armen, von den Synagogenältesten besorgt². Wenigstens deuteten die Schwierigkeit der Einziehung

¹ Die Zahl der Juden war in der Prov. Posen sehr hoch, 1825 im Reg.-Bez. Posen unter 706 396 Einwohnern 45 856 (davon 44 266 unter den 195 198 Städtern), im Reg.-Bez. Bromberg unter 325 529 19 275 (18 266 von 78 913).

² Die Leute waren bei Eintreibung aller Abgaben der Willkür ihrer Vorsteher schutzlos preisgegeben. 1821 baten die Synagogenvorsteher zu Samter um Regulierung ihres Schuldenwesens nach Kap. 4 § 7 d. Reglements von 1797 und der Ausführungsverordnung des Generaldirektoriums und des Großkanzlers v. Goldbeck vom 21. Dezember 1798 mit der Maßgabe, daß an die Stelle der einstigen Justizbehörden die Landgerichte und an die der Steuerräte die Landräte treten sollten. Das Posener Oberappellationsgericht hielt sich zur Erfüllung des Antrags aber nicht für befugt, da eine Anwendung der Verordnung von 1797 im Hzgt. Warschau nicht nachweisbar war. Ebenso hatten die Magistrate eine völlig andere Zusammensetzung erhalten, denn sie waren keine formierten Kollegien mit Justizbürgermeistern und rechtskundigen Syndicis mehr, sondern bestanden nur noch aus dem Ortsbürgermeister und einigen Gehilfen. Sofern an ihren Platz die Landgerichte traten, bedurfte es keiner Konkurrenz der Landräte (an den Justizminister v. Kircheisen 21. April). Der Justizminister entschied, daß es bis zu einer neuen Bestimmung bei dem Allg. Landrecht (T. II. Tit. 6 § 91 ff.) und der Gerichtsordnung zu verbleiben habe, lehnte also ein Zurückgreifen auf das Reglement von 1797 und die Verordnung von 1798 überhaupt ab (18. Mai). Auf eine Anregung des Landgerichts Schneidemühl erkannte 1829 Kircheisens Nachfolger Graf Danckelman an, daß das Allg. Landrecht nicht ausreichte. Er erforderte ein aber-

und vielfache Reste auf eine ungerechte Verteilung hin. Da die Entrichtung monatlich erfolgte, konnte die Aufhebung jederzeit einsetzen. Wenn die Abgabe bereits in den laufenden Etat eingestellt war, dann wünschte das Kollegium doch den Dienst bei der Landwehr sofort für die tauglichen Juden obligatorisch zu machen. Zerboni erhob aber am 9. März bei dem Minister des Innern v. Schuckmann Einspruch und wandte sich, unter Berufung auf das Wehrgesetz abgewiesen (16. Mai), an Hardenberg, weil dieser das Posener Judenwesen bis zu dessen allgemeiner Regulierung unverändert zu lassen gewünscht hatte. Da der Kriegsminister von Boyen, sofern die Festsetzung der staatsbürgerlichen Verhältnisse der Posener Judenschaft bald zu erwarten stand, gegen ihre Exemption für das laufende Jahr kein Bedenken hegte, ordnete der Staatskanzler die vorläufige Fortdauer der augenblicklichen Verhältnisses an. Allerdings verband er damit den Wunsch nach beschleunigter Erstattung des erfordernten Berichts über die Lage in der Provinz, um rasch in die Beratung über ihre Reform eintreten zu können (an Schuckmann 30. Juni, an Zerboni 8. Juli). Bald darauf verfügte eine Kabinettsordre vom 1. August 1817 an das Ministerium des Innern ganz allgemein, daß die Militärpflicht derjenigen

maliges Gutachten über die Brauchbarkeit der Bestimmung von 1798, der zufolge (§ 5) die Beiträge zur Schuldentilgung nach dem gleichen Prinzip wie das Rekrutengeld aufgebracht werden sollten. Das Oberappellationsgericht hielt an seinen Vorschlägen fest, zumal bei mehreren Landgerichten die beantragten Regulierungen in Angriff genommen waren und alle Gemeinden zur Tilgung früherer Schulden außerordentlicher Beiträge bedurften (an Danckelman 28. Mai, Präs. v. Schönemark an Oberpräs. v. Baumann 18. April). Nun trug der Graf kein Bedenken mehr, die südpreuß. Bestimmungen noch jetzt anwenden zu lassen, soweit die veränderte Verfassung der Gerichts- und Verwaltungsbehörden es gestattete. Unerläßlich erschien ihm aber die Zuziehung der Landräte und die Genehmigung des Amortisationsplans durch die Regierungen (an Schuckmann 25. Juni). Baumann erinnerte daran, daß 1797, wie auch eine Ministerialverfügung vom 7. März 1823 aussprach, über die Beziehungen der Administrativbehörden zur Judenschaft ganz andere Anschauungen geherrscht hatten als jetzt. Ohne den Grundsatz festzulegen, daß die jüdischen Gemeinden politische Verbindungen darstellten, wurde ihnen doch eine Sorgfalt gewidmet, die nur Folge einer solchen Voraussetzung sein konnte. Schon damals mußten aber Magistrate und Justizbürgermeister als ungeeignet zur Lösung der ihnen zugedachten Aufgabe bezeichnet werden und es war wohl in keiner Gemeinde eine Regulierung auf dem vorgeschriebenen Wege erfolgt. Gegenwärtig war von einer Einwirkung der Kommunalbehörden erst recht nicht mehr die Rede. Deshalb mußten die Landgerichte eintreten, aber entgegen der Ansicht des Justizministers fand der Oberpräsident gleich dem Oberappellationsgericht die Einmischung der Verwaltungsorgane entbehrlich. Er verglich die jüdischen Korporationen als bloße geduldete kirch-

Juden, die das Staatsbürgerrecht hatten, keinem Zweifel unterliege, daß aber da, wo sie solches nicht besaßen, es „vorerst bei der bisherigen Einrichtung bleiben solle“. Noch das neue Steuergesetz vom 30. Mai 1820 bezeichnete daher in § 11 das Rekrutengeld als nicht aufgehobene Abgabe, denn die Erwartung schneller reformatorischer Maßnahmen war inzwischen zerronnen. Zunächst hatte sich der als Grundlage für die Beratungen unentbehrliche Bericht Zerbonis bis zum 5. Februar 1818 verzögert. Hier erklärte der liberale Verfasser dann freilich die Einführung der Dienstpflicht für unbedingt ratsam, wie einsichtige Juden selbst fühlten, und nahm den Dienst im stehenden Heer, Landwehr und Landsturm in seinen Gesetzentwurf auf. Er machte sich damit die von dem Bromberger Kollegium schon in seinem Gutachten von 1816 geäußerte Ansicht zu eigen, wo die Uebertragung des altpreußischen Gesetzes von 1812 auf die Provinz und zu § 16 ausdrücklich die Wehrpflicht gegen Fortfall des Rekrutengeldes empfohlen wurde, weil der Einfluß auf die Betroffenen ein günstiger sein werde. Um einer Abwanderung der von der Aushebung bedrohten Drückeberger vorzubeugen, sollte für jeden als Ersatz ein anderer Glaubensgenosse eingezogen werden und fortan, physische Tauglichkeit vorausgesetzt, nur noch gedienten

liche Gesellschaften mit den Freimaurerlogen, um deren Schulden sich die Behörden auch nicht kümmerten. Der schlaaffe, indolente Mann wollte also die Dinge in ihrer verfahrenen Lage belassen. Da ihm Schuckmann beitrug, kam man wieder nicht weiter. Eine Reihe von Beschwerden zeigte aber die Hindernisse bei Aufbringung des Rekrutengelds. Die Synagogenvorsteher von Murowana-Goslin erhoben bei dem Oberpräs. Flottwell Klage über den Landrat v. Twardowski-Obornik (30. März 1831), weil er ihnen exekutorischen Beistand versagte und die Steuer selbst einzuziehen versuchte. Flottwell wies ihn an, künftig diese Hilfe nicht zu verweigern, billigte aber, daß die zur Zwangseintreibung aufgeforderte Behörde die Kassenverhältnisse der Korporation geprüft hatte, da hiermit die Frage des Rekrutengeldes in Verbindung stand. Mit ungewöhnlicher Zähigkeit verfocht die Gemeinde Witkowo eine Klage über Prägravation bei Verteilung der Abgabe. Schon vorher (30. Juni 1829) hatten die Minister des Innern und der Finanzen eine neue Repartition des Rekrutengeldes in jedem Regierungsbezirk für sich von Deputierten der Juden auf die Synagogen nach der nunmehrigen Seelenzahl und der Wohlhabenheit ihrer Mitglieder, von den Synagogenältesten auf die einzelnen Gemeindeangehörigen einschließlich der auf dem Land wohnenden angeordnet. Zur Ausführung dieser Bestimmung erließ die Posener Regierung eingehende Vorschriften (Rundschr. an die Landräte 28. Juli 1829, abgedr. b. Kletke: Organisation des Judenwesens im Großherzogtum Posen. Berlin 1843. 229 ff.) und im nächsten Jahr wurde die Reform unter ihrer Leitung vollzogen. Von dem Betrag wurden nur 8887 Rtr. abgeführt, aber an dem Defizit von 1105 Rtr. war ein nach Polen zu den Insurgenten übergetretener Steuerbeamter mit 863 Rtr. beteiligt (Verwaltungsber. f. d. Finanzministerium 15. Sept. 1831).

Individuen, diesen aber ipso jure, das Staatsbürgerrecht verliehen werden. Die Posener Regierung wollte, unter Ablehnung einer Gleichstellung des Großherzogtums mit den alten Landesteilen, Einzelbürgern unter gewissen Voraussetzungen, zu denen sie auch die Verpflichtung zum Kriegsdienst rechnete, das Staatsbürgerrecht bewilligen (Abt. I an Zerboni 4. Juni 1816). Der Oberpräsident sah zunächst eine Teilung der Juden in zwei Kategorien vor, von denen die höhere es mit Einschränkungen empfangen konnte, während es jeder ihr zugeteilte Israelit nach dreijährigem, unbescholtenem Militärdienst ohne weiteres erhalten mußte.

Im Gegensatz hierzu äußerte Theodor v. Schön als Oberpräsident von Westpreußen trotz seiner liberalen Gesamtanschauung gegen eine so weit gehende Zulassung zum Staatsbürgerrecht schärfste Bedenken und wollte sie nur bei Nachweis derjenigen sittlichen Bildung dulden, welche Garantie für die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten leistete. Deshalb schlug er vor, die Judenschaft jedes Kreises zur Errichtung eines Erziehungsinstitutes für ihre männliche Jugend anzuhalten, wo die Judenkneben von Christen unterrichtet und durch Turnen körperlich gestärkt werden sollten, um dann sofort zum Militärdienst überzugehen. Erst nach dieser Vorbildung, glaubte er, würden sie sich nicht mehr als Fremdlinge unter dem Volke betrachten, das sie bei sich aufgenommen hatte (an Schuckmann 12. Juni 1818).

Weiter brachte die Posener Regierung in ihren *Immediatzeitungsberichten* für Januar und Dezember 1819 den Unwillen über die Befreiung der Juden, die gleichzeitig bei allen Zolldefraudationen und ähnlichen Delikten an der Spitze ständen, also schmarotzend vom Schweiß jener Christen lebten, die sie im Kriegsfall auch noch mit ihrem Blut schützen sollten, zur Sprache. Zerboni erbat damals (21. Februar) Belege für diese Angaben, da ihm von Symptomen des Unwillens nichts bekannt war und er vielmehr eine Abneigung gegen das Zusammendienem mit mosaischen Kameraden beobachtet zu haben glaubte¹. Er kam aber von dieser Auffassung zurück, als auch die Departementsersatzkommissionen die Erbitterung der Christen gegen die fortdauernde Begünstigung der Juden betonten (Ber. v. 8. Oktober 1819, Abschlußber. v. Oberreg.-Rat Mühlbach 28. März 1818 u. 8. Dezember 1821). Jetzt erneuerte er bei Schuckmann die Bitte um baldige Verallgemeinerung des Heeresdienstes durch Erlaß des dringend notwendigen

¹ Vgl. Laubert: E. Korrespondenz z. Judenfrage i. d. Prov. Posen (1819). Hist. Monatsbl. f. d. Prov. Posen 1909.

Posener Judenreglements mit dem ausdrücklichen Zusatz, daß die christlichen Soldaten von ihrem früheren Abscheu gegen das in Reihe und Glied Stehen mit ihren alttestamentarischen Gefährten „vollkommen“ geheilt wären. Außerdem sei lebhaft zu wünschen, daß den Juden möglichst rasch das Erziehungsmittel des Dienstes zugänglich gemacht werde, und so läge ihm die endliche Regulierung ihrer Verhältnisse sehr am Herzen, wobei der Fortfall des nach Abzug der Einziehungskosten nur 14 233 Rtr. betragenden Rekrutengeldes nicht in Betracht kommen dürfe.

Schuckmann erwiderte tröstend, daß das künftige Reglement „wohl bald“ dem König zur Sanktion vorgelegt werden würde, eine Antwort, die jahrelang mit lähmender Monotonie erteilt ward. In Wahrheit war in Berlin bei der reaktionären Strömung und der namentlich im Ressort des Inneren einreißenden bürokratischen Schwerfälligkeit der anfängliche Reformeifer schnell erkaltet.

Eine Rückendeckung fand der Minister für seine Verschleppungstaktik in der Willenserklärung des Königs selbst. Dieser wurde durch einen Geschäftsbericht des kommandierenden Generals des V. Armeekorps, v. Roeder, daran erinnert, daß in der Provinz Adel und Juden noch immer vom Heeresdienst befreit seien, und hatte, da eine solche Ausnahme, sofern sie nicht durch besondere Umstände geboten war, „keineswegs“ seinen Absichten entsprach, von Schuckmann und dem neuen Kriegsminister v. Hake gutachtliche Aeüßerung über ihre Beseitigung nach Prüfung solcher etwaigen Umstände befohlen. In ihrem Bericht vom 16. Januar 1821 konnten die Minister hinsichtlich der Judenschaft sich nur auf die Ordre vom 1. August 1817 beziehen und, da bis zum Inkrafttreten des beim Staatsministerium zirkulierenden Posener Reglementsentwurfs noch einige Zeit verstreichen mußte, dem Monarchen anheimstellen, schon vorläufig die Heranziehung der dortigen Judenschaft unter Aufhebung des Schutzgeldes zu genehmigen. In seiner chronischen Entschlußlosigkeit nutzte Friedrich Wilhelm III. diese Anregung nicht aus, sondern verfügte am 21. Januar 1821 die Fortdauer der bisherigen Einrichtung.

Der erwähnte, von dem Geh. Rat Bernuth im Ministerium des Innern mit Benutzung der von den Lokalbehörden erstatteten Berichte gefertigte Entwurf sah allerdings das Aufhören der Ablösung vom persönlichen Heeresdienst vor (§ 14). Er gelangte endlich am 13. Februar 1822 zur Beratung im Staatsministerium. Vorbereitet war die Erörterung durch eine Begutachtung der beteiligten Regierungen und Einzelministerien im Jahre 1820. Erstere äußerten sich im wesentlichen zustimmend. Die zu Marienwerder

wollte, da die Juden in Thorn, Kulm und Michelau nach ihrer Ansicht nicht tiefer als in den übrigen Provinzen standen, d. h. allerdings immer noch sehr tief, und bei den Christen äußerst verhaßt und wegen ihrer Konkurrenz gefürchtet waren, ihnen möglichste Gleichstellung in den Schranken des Gesetzes von 1812, vor allem aber den naturalisierten Israeliten die vollen Rechte jenes Edikts bei genügender Bildung und tadellos erfüllter Militärpflicht zugänglich machen, um das Gesetz zu einem wirklich transitorischen zu gestalten und nicht die Absonderung zu verewigen (5. Mai).

Die Ministerien der Justiz, des Handels und der Finanzen gingen in ihren Voten über die Frage der Dienstpflicht stillschweigend hinweg und überließen die Entscheidung den enger beteiligten Ressorts. Zu spät für eine Beeinflussung des Staatsministeriums kam Schöns nochmalige Bitte an Schuckmann vom 1. März um Beschleunigung, da während des Provisoriums dem Heer eine beträchtliche Zahl waffenfähiger Menschen entzogen wurde und die an sich schon vorhandene Abneigung gegen die alttestamentarischen Bekenner immer weitere Nahrung erhielt. Der Minister vermochte auch jetzt nur zu erwidern, daß die Beratungen im Schoß der Zentralbehörde noch einige Zeit beanspruchen würden (9. März).

Das Staatsministerium erkannte nach dem Referat Bernuths an, daß die Frage, ob es unter allen Gesichtspunkten zulässig und außerdem nützlich sei, die bloß geschützten Juden nach den allgemeinen Staatsgesetzen wegen der Militärpflicht den christlichen Einwohnern und jüdischen Staatsbürgern gleich zu stellen, als Konsequenz der §§ 12/3 des Edikts von 1812 scheinbar bejaht werden müßte, da sie hiernach hinsichtlich der Staats- und Kommunallasten, ohne stärkere Heranziehung, ohne aber auch Befreiung von solchen, mit jenen auf eine Stufe gehoben würden. Da außerdem das Wehrgesetz keine Ablösung vom persönlichen Dienst gestattete und die Ordre vom 1. August 1817 sie bloß einstweilig für die Juden der ehemals herzoglich Warschauer Landesteile aussprach, hatte das Ministerium des Innern folgerichtig die Unterwerfung der Schutzjuden unter das genannte Gesetz vorgeschlagen, diesen Weg aber einer näheren Prüfung vorbehalten zu müssen geglaubt. Man ließ nun unerörtert, inwiefern den Juden überhaupt nach ihrer Gesamtindividualität und ihren Ritualvorschriften die Geschicklichkeit zum Kriegsdienst zuerkannt oder abgesprochen werden konnte, da sie in den alten Provinzen bereits dienstpflichtig waren. Bezüglich der nicht mit staatsbürgerlichen Rechten ausgestatteten Juden bestand aber ebenfalls kein Zweifel, daß ihre Zugehörigkeit zum Staatsverband, wenn auch nur als Schutzgenossen, die Verbindlich-

keit zur Verteidigung des Vaterlandes vollkommen begründete, weshalb den „polnischen Juden preußischen Anteils“ nicht die Befreiung davon, sondern nur die Ablösung des naturellen Dienstes nachgelassen war, während dieser von den Schutzjuden verschiedener neuerworbener Landesteile, namentlich denen zuvor großherzoglich hessischer und hessen-nassauscher Botmäßigkeit, wirklich abgeleistet wurde. Nach Auffassung des Staatsministeriums war es aber „mit der Ehre des preußischen Kriegsheeres nicht wohl verträglich“, jüdische Untertanen, die nicht würdig befunden wurden, staatsbürgerliche Rechte und Freiheiten zu erlangen, in seine Reihen aufzunehmen. Je mehr es nun von Wichtigkeit erschien, „von dem Wehrstande alles das zu entfernen, was ihm die öffentliche Achtung schmälern konnte, und je geringer sich andererseits die Vorteile darstellten, die der Staat von der Teilnahme dieser Juden an der Landesverteidigung durch Führung der Waffen erwarten durfte“, um desto weniger Veranlassung glaubte das Kollegium in den obwaltenden Umständen für die Heranziehung der bezeichneten Juden zum naturellen Dienst zu finden. In Erwägung, daß ein angemessen normiertes Ablösungsquantum, wofür 20 000 Rtr. auf beinahe 60 000 Seelen nicht entfernt anerkannt werden konnten, dem Staat besser zu statten käme als die Militärpflicht der polnischen Schutzjuden, und daß das Heer sich durch deren Ausschließung „geehrt finden werde“, und daß endlich den Ablösungsgeldern keine würdigere Bestimmung als ihre Verwendung zu gunsten entlassener Kriegsinvaliden gegeben werden konnte, wurde beschlossen, den § 14 abzuändern und die Fortdauer des Rekrutengeldes und der Ausschließung von der Wehrpflicht festzulegen. Nach dieser Korrektur des Bernuthschen Entwurfs erstattete das Staatsministerium am 29. März 1822 dem König Bericht und bat, das in seinen Wirkungen nicht bewährte Edikt von 1812 auf Posen, wo es besonders gefährlich sein mußte, nicht zu übertragen und es hinsichtlich des Heeresdienstes bei dem gegenwärtigen Zustand zu belassen. Friedrich Wilhelm glaubte mit Rücksicht auf die sich widersprechenden Ansichten eine weitere Klärung der Frage herbeiführen zu müssen und ordnete durch Marginaldekret vom 18. April eine Begutachtung durch den Staatsrat an. Dort verzögerte sich die Beschlußfassung durch anderweite Inanspruchnahme des Referenten, Geh. Oberfinanzrats Beuth, ganz außerordentlich. Erst am 23. Dezember 1823 legten die Abteilungen für das Innere, Handel und Gewerbe, Justiz und Finanzen ihr gemeinsames Gutachten vor. Hierin wurde der Kernpunkt des Bernuthschen Plans, die Scheidung in bloße

Schutzjuden, für die im wesentlichen das Edikt von 1797 erneuert werden sollte, und die Oberschicht der naturalisierten Juden, die mit jenen gewissen Beschränkungen unterliegen, aber auch einige Vorteile, darunter die obligatorische Dienstpflicht, voraus haben sollten, durchaus verworfen. Gerade in der Dienstpflicht sahen die Abteilungen ein Moment, das den Antrieb zur Erlangung der Naturalisation und der dazu erforderlichen Eigenschaften wesentlich vermindern mußte, denn die als Entgelt gebotenen Vorteile, wie die Erlaubnis zur Heirat vor dem 25. Lebensjahre, zum Hausieren, zum Betrieb des Branntweinschanks, kamen dem ersten Bewerber nicht mehr zu gute. Jedenfalls wogen diese Vorzüge den Nachteil nicht auf, dafür seine Descendenz für immer in Krieg und Frieden zum gemeinen Soldaten verdammen zu müssen, da die Juden Offiziersstellen nicht erlangen konnten. Ein Jude, der bloß zur Vermeidung einiger Weitläufigkeiten in einzelnen Lebenslagen, z. B. bei der Eidesleistung, freiwillig ein solches „Geschäft“ einging, mußte einen so hohen Grad von Selbstverleugnung, Vaterlandsliebe und Aufklärung besitzen, daß er sich jedenfalls auch unbedenklich würde taufen lassen, man mithin für ihn keine begünstigte Klasse innerhalb seiner Glaubensgenossen zu errichten brauchte. — Sodann griffen die Berichterstatter, ein Kennzeichen des latenten Kriegszustandes zwischen beiden Körperschaften, das Staatsministerium scharf wegen seiner abfälligen Kritik an dem Gesetz von 1812 an und betonten, daß zu dessen Beurteilung die kurze, anomale Zeit seiner Geltung keinen Maßstab bot und man von der lebenden Generation unter solchen Erschütterungen keine sofortige Umbildung erwarten durfte, während jedenfalls ein Teil der jüdischen Jugend an den Feldzügen ruhmvolle Mitarbeit geleistet hatte. Da weiter nicht einzusehen war, weshalb der nach Zerbonis Ansicht aller Rechte würdige gebildete Jude in Posen anders als sein Glaubensgenosse in Berlin behandelt werden sollte oder warum der in nichts von dem gemeinsten polnischen Juden sich unterscheidende Hebräer in Westpreußen oder Oberschlesien ein Staatsbürger sein durfte und der fortgeschrittenste Jude in Posen nicht, kamen die Abteilungen einstimmig zu dem Ergebnis, daß eine den ganzen Staat umfassende Judenordnung aufgestellt werden müsse und man von einem Sondergesetz für die Warschauer Gebiete abzusehen habe. Mit 11 : 3 Stimmen wurde das Reglement als für diesen Zweck ungenügend bezeichnet. Nur wenn das Plenum des Staatsrats die Notwendigkeit einer allgemeinen Reform verneinen sollte, waren 6 von 13 Stimmen bereit, die Uebertragung des altpreußischen Gesetzes auf Posen in Kauf zu nehmen, weil dann wenigstens eine Gleichförmigkeit erzielt wurde.

Für den Fall der Annahme einer Provinzialjudenordnung für Posen durch die Vollversammlung wurde zu § 14 bemerkt, daß danach nur der naturalisierte Jude zu dienen habe, aber wie sein Genosse in den alten Landesteilen unter Ausschluß vom Offiziersrang. Dann entstand jedoch die Frage, welches die erniedrigenden Beschränkungen waren, die den geschützten vor dem naturalisierten Juden trafen und seine Ausweisung aus der Armee nötig machten? Das konnte nur die geringere Glaubwürdigkeit vor Gericht, besonders bei Geldgeschäften sein, denn alle übrigen Restriktionen machten den Schutzjuden zu einem ehrbareren Mitglied der Gesellschaft als die Nachkommen naturalisierter Israeliten, die ihre Freiheit vermutlich vorzugsweise benutzen würden, um sich mit doppeltem Eifer dem nach Ausschluß jeder Konkurrenz der Schutzjuden besonders lohnenden Branntweinschank zu widmen. Zudem hatte am Rhein die Ehre der Armee durch die Heranziehung auch der weniger gebildeten Juden nicht gelitten. Deshalb konnte der Mangel des uneingeschränkten Staatsbürgerrechts die Exemption von der Wehrpflicht nicht triftig begründen. Gerade letztere war eine gute Schule, und eine Geldentschädigung an die mit ihren Knochen die Juden beschirmenden Christen vermehrte nach Schöns Ansicht den Haß gegen erstere. Mit einer Ausnahme glaubten die Mitglieder der Abteilungen daher, daß kein Grund vorhanden war, um die Schutzjuden in Posen im Punkt der Militärflicht anders zu behandeln als die naturalisierten der übrigen Provinzen. Hiernach wurde eine neue Judenordnung für Posen in 25 Paragraphen entworfen, die aber keine Bedeutung erlangte, da sich am 23. März 1824 auch der versammelte Staatsrat einmütig gegen ein Spezialgesetz erklärte. Selbst das Ministerium des Innern gab seinen Vorschlag preis, da es ihn nur wegen der seinerzeit vorhandenen, jetzt nicht mehr obwaltenden Verhältnisse (?) und wegen der aus der Provinz eingegangenen Anträge gemacht hatte, wogegen ihm nun die Verordnung von 1797 bis zur definitiven Reform zureichend erschien. Ueber eine solche faßte der Staatsrat aber gar keinen Beschluß, weil sein Gutachten dazu nicht eingefordert war. Man fand es nur am zweckmäßigsten, deswegen die künftigen Provinziallandtage zuzuziehen. Einige Mitglieder wollten ihnen aber zur Beratung des Gegenstandes durch die Initiative der Verwaltungsbehörden eine Veranlassung verschaffen, worüber dem König die näheren Bestimmungen anheimgegeben wurden. Andere, zuerst General v. Müffling, schlugen noch vor, die Militärbehörden besonders zu hören, da von dieser Seite mancherlei Bedenken vorlagen (Protokoll vom 23. März; Immed-Bericht des Ministers Grafen Bülow 31. März 1824).

Wieder ging der Monarch auf diesen Abweg ein und befahl dem Staatsministerium am 21. April, daß es durch den Minister des Inneren für Herbeischaffung von Material aus den dem Gesetz von 1812 nicht unterliegenden Provinzen sorgen und diese durch die Landtagskommissare den Ständen vorlegen lassen sollte. Erst dann war die Beratung darüber geplant, ob eine allgemein gültige Judenordnung angemessen und durchführbar sei? Das hieß natürlich die Entscheidung auf die lange Bank schieben, zumal der Posener Landtag als letzter erst 1827 zusammentrat.

Nun sandten die Lokalorgane nochmals Unterlagen ein, die Posener Regierung am 28. April 1825, Baumann am 19. August 1826 nach einem Mémoire des Regierungsrats Plichta, und dann wurden sämtliche ständischen Versammlungen über die Judenfrage im allgemeinen befragt.

Die Posener Ständeversammlung gelangte zu dem Ergebnis, daß die jüdische Bevölkerung der Provinz sich nicht zur Bewidmung mit dem Staatsbürgerrecht eigne, jedoch in ihrem eigenen Interesse möglichst bald aus ihrer gegenwärtigen Lage herausgehoben werden müsse. Als ein Mittel hierzu empfahl sie, die Zivilisation der Alttestamentarier durch den obligatorischen Heeresdienst zu fördern und jedem für sich und seine Nachkommen das Bürgerrecht zu erteilen, der ohne Beurlaubung 6 Jahre bei guter Führung im stehenden Heer gedient hatte. Im Landtagsabschied wurde kurz Berücksichtigung dieser Vorschläge bei der ferneren Beratung verheißen (20. Dezember 1828) und dann die ganze Frage ad acta gelegt.

Erst Schuckmanns Nachfolger, Frh. v. Brenn, wandte der auf allen Gebieten ins Stocken geratenen Reform in Posen wieder vermehrte Aufmerksamkeit zu und wurde dabei durch den neuen Oberpräsidenten Flottwell nachdrücklich unterstützt. Vorher entschied aber eine Ordre an das Staatsministerium vom 8. August 1830 (Ges.-Samml. 116), daß das Gesetz von 1812 in den neu- oder wiedererworbenen Provinzen nicht als eingeführt zu betrachten sei und es hier bei den vorgefundenen Bestimmungen bewenden müsse. Am 30. Dezember teilte Brenn dem Oberpräsidenten mit, daß wegen Wiederaufnahme der Beratungen über die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in den neuen Landesteilen abändernde Verfügungen nicht mehr am Platz seien.

Anregend in dieser Richtung wirkte bald darauf eine Immediateingabe der Vorsteher der israelitischen Gemeinde zu Bromberg (4. Januar 1831), worin um die Erlaubnis zum

Eintritt in die Armee gebeten wurde. In seinem erläuternden Gutachten vom 26. Januar gab Brenn einen Ueberblick von dem bisherigen Verlauf der Angelegenheit. Er erinnerte daran, daß die Voraussetzung der Ordre vom 21. Januar 1821, die baldige Regulierung der bürgerlichen Rechte der Juden in den betroffenen Provinzen, nicht erfüllt und erst durch ihn dem Staatsministerium ein neuer Entwurf des künftigen Gesetzes eingereicht sei, glaubte aber mit Rücksicht auf die noch immer unausbleibliche Verzögerung eines endgültigen Bescheides und auf die Wichtigkeit des Gegenstandes den älteren Antrag von Schuckmann-Hake ohne Bedenken aufnehmen zu müssen, umso mehr, als die Bittsteller „selbst die bisherige Befreiung ihrer Glaubensgenossen vom Militärdienst als für sie ehrenrührig betrachten und Aufhebung der Befreiung nachsuchen“. Er unterstrich nochmals, daß hier, wo es auf die Erfüllung einer allgemeinen Untertanenpflicht ankam, die Geldfrage keine Rolle spielen konnte, zumal sich das Schutzgeld bei 65 685 Juden auf 14 592 Rtr. im Posenschen vermindert hatte. Der Ausschluß einer so bedeutenden Menschenzahl vom Eintritt in die Armee führte aber neben allen grundsätzlichen Nachteilen, wie Roeder sehr richtig in seinen Bemerkungen über den Mobilmachungsplan betont hatte, dahin, daß die zu den Trains notwendigen Handwerker nicht gestellt werden konnten, da das Handwerk größtenteils in jüdischen Händen lag. Aber sogar dieses militärische Argument verfiel bei dem apathischen Monarchen nicht. Er machte geltend, daß die Bittsucher nicht berechtigt waren, andere Gemeinden zu vertreten, und begnügte sich damit, Brenn die Sorge für baldige Beschlußfassung des Staatsministeriums einzuschärfen. Bis dahin wollte er nur gestatten, daß ausnahmsweise einzelnen Gemeinden, wenn sie sich durch ihre verfassungsmäßigen Organe zur Uebernahme der Militärpflicht erbaten, die Teilnahme an dieser erlaubt werde gegen Abschreibung ihrer Quote am Rekrutengeld. Der Minister sollte das Staatsministerium zu einem Bericht darüber veranlassen, auf welchem Wege dies am besten geschehen könne? In diesem Sinne wurden die Petenten unter Anerkennung ihres patriotischen Eifers beschieden. Die Kollegien zu Bromberg und Posen wollten die gewährte Vergünstigung durch die Amtsblätter bekannt geben und dann nähere Anträge dienstteifriger Gemeinden abwarten, was auch Flottwell für den zweckmäßigsten Modus erklärte. Nur wünschte er noch eine Bestimmung darüber, ob unter den verfassungsmäßigen Organen die Aeltesten oder die Synagogenvorsteher gemeint seien? Infolge der 1833 eintretenden generellen Regelung hat die erfreulichen fortschrittlichen Geist bekundende Anregung keine praktischen Erfolge mehr

gezeitigt¹, obwohl nun auch die Juden der Stadt Posen sich zur persönlichen Ableistung der Dienstpflicht bereit zeigten. In einer um die Zulassung der fähigeren Elemente zum Genuß der bürgerlichen Rechte in Staat und Stadt bittenden Vorstellung an Brenn vom 22. Juli 1832 hoben sie diese Tatsache als Beweis ihrer Würdigkeit hervor. Am 20. August lief eine weitere, von vielen Unterschriften bedeckte Eingabe mit der Bitte um die Vermittlung des Ministers für die Emanzipation der Israeliten und mit der Versicherung ein, sie liebten ihre Heimat und seien zu gleichen Opfern wie die Christen, auch zum Heeresdienst, erbötig. In beiden Fällen wurden die Verfasser jedoch einfach auf die nahe gesetzliche Aenderung des geltenden Zustandes verwiesen.

In seiner die geplanten Neuordnungen in der Provinz Posen vor dem König rechtfertigenden Denkschrift vom 30. Juli 1832² hob Brenn dann auch den schädlichen Einfluß der vielen dortigen Hebräer hervor, zu deren Veredelung noch wenig geschehen sei, was durch die künftige Judenordnung nachgeholt werden sollte. Bei dem Freiherrn war mithin die Erkenntnis durchgebrochen, daß man um ein Sondergesetz zur Schaffung eines Uebergangsstadiums nicht herumkommen werde. Er empfahl bei dieser Gelegenheit als ein vorzügliches Mittel, um den Juden an Ordnung, Reinlichkeit, Zucht und körperliche Anstrengung zu gewöhnen, seine dreijährige Zugehörigkeit zur Truppe und griff den von Flottwell kurz hinterher in seinem sich eingehend mit der Lage der jüdischen Bevölkerung befassenden Verwaltungsbericht für 1831 (vom 20. September 1832) verfochtenen Gedanken auf, neben Einführung der allgemeinen, den Juden „ohne Zweifel ganz willkommenen“ Dienstpflicht wegen der vielen körperlich zum Gebrauch der Waffe Untauglichen die zu physischen Leistungen nicht völlig Unfähigen in Arbeiterkompagnieen zusammenzustellen und während der Dienstjahre mit militärischem Sold und gleicher Behandlung wie wirkliche

¹ Vereinzelte Stimmen hatten sich schon früher aus dem Schoß der Judenschaft in derselben Richtung erhoben. Ein Selig Haber in Kempen empfahl auf Zerbonis Aufforderung zur Mitarbeit an der künftigen Reform durch eigene Vorschläge am 25. September 1815 als beste Erziehungsmittel für seine Glaubensgenossen gute Schulanstalten mit durchweg geprüften Lehrern, Prämien für die Jugend bei Erlernung einer Profession, Bebauung unbenutzter Aecker und Heranziehung zum Militärdienst. Zerboni versuchte übrigens 1822 für einen gedienten Juden das Niederlassungsrecht in Berlin zu erkämpfen, da ein solches Beispiel vaterländischer Gesinnung Aufmunterung finden müsse, doch lehnten Schuckmann, Hardenberg und schließlich der König ab.

² Laubert: D. Verwaltung d. Prov. Posen 1815—47 Beilage B. (im Druck).

Soldaten den Festungen zu Fortifikationsarbeiten zu überweisen, „um sie an eine zweckmäßige Tätigkeit zu gewöhnen“. Allerdings beschied sich Brenn damit, daß die Ausführbarkeit dieses Vorschlags außerhalb seiner Beurteilung lag.

Auf den lange verzögerten Bericht des Staatsministeriums vom 12. November 1832¹ verfügte Friedrich Wilhelm eine Weiterberatung der Dienstfrage mit Zuziehung von Roeders Nachfolger Carl v. Grolman und Flottwell unter Berücksichtigung eines jenem Bericht beigefügten Separatvotums des Kronprinzen, der als Kommandeur des teilweise aus dem Bromberger Departement sich ergänzenden II. Armeekorps stark interessiert war. Um jene Männer nicht zu lange ihrem Beruf in Posen abwendig zu machen, wurde zunächst den Ministern des Innern und der Finanzen befohlen, sich der Erörterung zu widmen, und da sich die Sache bei den gewöhnlichen Sitzungen des Staatsministeriums überhaupt nicht ohne erheblichen Zeitverlust erledigen ließ, gelangte auch sie schließlich vor das Forum der zur Beratung einiger Verwaltungsgegenstände der Provinz Posen eingesetzten *Immediatkommission*. Am 22. Dezember erforderte Brenn von dem Oberpräsidenten den Entwurf einer bloß vorläufig die Militärpflicht regelnden, an die bestehende Gesetzgebung sich anschließenden und auf ihr begründeten Verordnung, da der König wahrscheinlich Bedenken tragen würde, eigentliche legislatorische, der künftigen Judenordnung vorgreifende Bestimmungen ohne die in solchen Fällen vorgesehenen Formen zu erlassen. Bereits am 27. Dezember genügte der in Berlin weilende Flottwell diesem Auftrag, wobei er wieder die Einstellung bedingt tauglicher Subjekte in Arbeiterkompagnien vorsah.

Indessen wünschte Brenn die Beratung mit der über das Judenwesen im ganzen zu verkoppeln, für die eine Sitzung auf den 3. Januar 1833 anberaumt war. Nach der Kommission befaßte sich auf Geheiß des Thronfolgers das Staatsministerium mit der Frage von neuem (26. Februar). Es stimmte allen materiellen Vorschlägen des ihm unterbreiteten Judenreglements bei, auch der Heranziehung zur allgemeinen Wehrpflicht, so daß es darüber eine Sonderverordnung für unnötig erklärte. Nur der Kronprinz behielt sich nochmals ein eigenes Votum vor. Der dem Monarchen am 12. März über das Beratungsergebnis erstattete Bericht beschränkte sich auf einige formelle Aenderungen. Vor allem erkannte er die Notwendigkeit an,

¹ Nach Beratung vom 9. Oktober mit einstimmigem Beschluß, dem König die gänzliche Aufhebung der Exemption zu empfehlen.

dem jetzigen „fast gesetzlosen Zustande“ der Juden in Posen ein Ende zu machen und sah mit dem Entwurf die einzige Möglichkeit hierfür darin, dem geeigneten Teil der Israeliten die Staatsbürgerrechte zu verleihen, den anderen durch die Hoffnung hierauf zur Hebung seiner Kultur anzuspornen. Im Kabinett begutachtete den Entwurf zuerst der vielseitige kluge F. A. v. Staegemann. Er berichtete das die Dienstpflicht durch Bezugnahme auf die Mennoniten ablehnende kronprinzliche Votum dahin, daß diese das Verbot des Waffentragens als ein Dogma ihres Stifters betrachteten, bei den Juden hingegen religiöse Bedenken nur aus ihrer Sabbathfeier und gewissen mit dem Militärdienst nicht ganz vereinbaren Gebräuchen hergeleitet werden konnten, weshalb sie sich stets bei eintretender Notwendigkeit zu einem Abweichen von ihnen bequemt und für ihr eigenes Gemeinwesen gekämpft hatten, was ihnen auch für das gemeinsame christliche Vaterland angemutet werden konnte, in dem sie sich noch jetzt selbst Gesetze zu geben befugt waren.

Friedrich Wilhelm fand die Einwendungen seines treuen Ratgebers durchaus beherzigenswert, trug aber andererseits den romantischen Spitzfindigkeiten seines Sohnes Rechnung und wählte deshalb einen Mittelweg: die nicht obligatorische, aber fakultative Verpflichtung zur militärischen Dienstleistung. § 14 sollte durch das Staatsministerium dahin abgeändert werden, daß mit Vorbehalt künftiger allgemeiner Anordnung der Wehrpflicht wie in den alten Provinzen während des provisorischen Zustandes den tauglichen Posener Juden gegen Befreiung vom Schutzgeld für den Rekruten und seinen Vater der freiwillige Eintritt gestattet wurde, wogegen die Fortdauer der Abgabe die Regel blieb. Bei Rückgabe des unredigierten Textes bemerkten die Minister, daß nunmehr eine Abänderung bei Erhebung des auf Umlage beruhenden Rekrutengeldes notwendig sein werde, die zweckmäßiger Weise gleich in der Verordnung dem Finanzminister aufgetragen werden konnte. Am 1. Juni 1833 stellte eine Kabinettsordre dem Staatsministerium die vollzogene Urkunde wieder zu, wobei in der Tat wegen Erhebung und Berechnung der Ablösungsbeträge auf entsprechende Verfügungen des Finanzministeriums verwiesen war. Damit schloß der 1. Akt der gesetzgeberischen Reform, der wenigstens einen geringen Fortschritt auf der Bahn völliger Gleichstellung des Posener Judentums in militärischer Hinsicht bedeutet.

Eine erfreuliche Wirkung des Gesetzes war ein abermaliges Gesuch der Posener Judengemeinde um Verhängung der allgemeinen Wehrpflicht. Der Kriegsminister v. Witzleben bemerkte hierzu

(Bericht vom 22. Oktober 1834), man habe bei den Beratungen besonders ins Auge gefaßt, daß die Dienstpflcht ein vorzügliches Arcanum gegen die körperliche und geistige Schlawheit der Juden sein werde, andererseits aber die Gebrechlichkeit, in die Schmutz, Armut und Arbeitsscheu die meisten Juden in Posen versetzt hatte, nur wenigen der lebenden Generation die Fähigkeit zum Waffendienst belassen habe. Deshalb müsse eine generelle Heranziehung zum Heeresdienst auf eine Beseitigung des Rekrutengeldes ohne gleichwertige Gegenleistung hinauslaufen und verbitternd wirken. Die militärische Verwendung in Arbeiterkompagnien hatte der König verworfen, weil das Kriegsministerium darin eine große Härte sah, die zudem einen gesonderten Verpflegungsfonds erheischen würde. Hingegen schien durch die getroffene Einrichtung allen billigen Forderungen genügt zu sein. Danach entschied sich auch der Monarch für Aufrechterhaltung des Gesetzes von 1833 (Ordre an Brenns Nachfolger v. Rochow 8. November).

Indessen gelangte die Frage einer gleichmäßigen Festsetzung der Judenordnung für die Gesamtmonarchie nicht mehr zur Ruhe. Bei der Mannigfaltigkeit der ständischen Beschlüsse konnte die Gesetzgebung kaum hoffen, deren Wünsche zu erfüllen, ohne der bundesgesetzlichen Vereinbarung über die Behandlung der jüdischen Untertanen zu nahe zu treten und ohne diesen durch Entziehung der ihnen eingeräumten Rechte die Mittel zu ihrer Gesundheit in bedenklicher Weise zu verkürzen. Diese Verlegenheit hatte seiner Zeit die Ordre vom 8. August 1830 hervorgerufen. Seit 1837 machte die Frage dann jedoch wieder das Fegefeuer einer Beratung im Staatsministerium durch, gelangte im Oktober 1839 an den Staatsrat und wurde durch Kabinettsordre vom 13. Dezember 1841 an jenes zurückverwiesen, da sich der letztere mit den ihm unterbreiteten Gesetzentwürfen nicht einverstanden erklärte. Dagegen hielt er eine vorherige Ermittlung des faktischen Zustandes der einzelnen Landesteile für notwendig, die unter Berücksichtigung der sonstigen Vorschläge des Staatsrats zu anderweitigen Erwägungen verwertet werden sollte. Dabei kam die antisemitische Neigung Friedrich Wilhelms IV. in dem Wunsch zum Ausdruck, hinsichtlich der Militärpflicht zu überlegen, 1. ob diese nicht mit Vorteil nach Posener und herzoglich sächsischem Muster gegen eine Geldleistung ganz aufgehoben werden könne unter Gestattung des freiwilligen Eintritts, und 2. wie weit bei diesem neben dem Anspruch auf Beförderung auch der auf Zivilversorgung zuzugestehen war, wobei die Grenze allerdings eine sorgfältige Ueberlegung erforderte, da selbstverständlich solche Anrechte sich nie auf Aemter beziehen konnten, mit denen

die Ausübung irgend welcher obrigkeitlichen Autorität verbunden war. Durch die Zulassung zum freiwilligen Eintritt konnte auch Rochows politische Besorgnis beseitigt werden, daß die Juden in ihrer Entbindung vom Heeresdienst eine Degradation sehen würden.

Das gewonnene Material wurde zunächst bei den Vorbereitungen der Gewerbeordnung benutzt, die bereits wesentliche wirtschaftliche Beschränkungen aufhob. Im übrigen wurden wieder die Provinzialstände in der Sache gehört. Die Posener debattierten darüber am 15. März und 3. April 1845 unter Berücksichtigung mehrerer wegen Gleichstellung der Juden eingegangener Petitionen, besonders eines Antrags v. Lipskis. Bei den damals aus politisch-nationalen Gründen ostentativ zur Schau getragenen liberalen Neigungen weiter Kreise des polnischen Adels gelangten sie zu durchaus humanen Beschlüssen. Sie sahen die Ursache für die Rückständigkeit der jüdischen Bevölkerung nicht in deren eigener Schuld, sondern in jahrhundertelanger Bedrückung, glaubten, daß die Verordnung von 1833 ihre Absichten größtenteils bereits erfüllt habe und entschieden sich für weitere Emanzipation unter näher festgesetzten Bedingungen (mit 32 Stimmen, unter denen die des Posener Oberbürgermeisters Naumann nicht fehlte), während die uneingeschränkte Gleichstellung mit den Christen 19 Anhänger und 29 Gegner gefunden hatte. Die von dem Erbpächter Dobrowolski als bäuerlichem Vertreter von vier Kreisen besonders warm verteidigte Militärflicht wurde einstimmig angenommen, weil der Ausschluß davon den Absichten des Gesetzes selbst widersprach, indem er die Juden des wirksamsten Vervollkommnungsmittels als Staatsbürger beraubte, die Wegräumung ihres Separatismus aber die wichtigste Vorbedingung ihrer Emanzipation, und eine der greifbarsten Handhaben hierfür neben höherer Schulbildung der Heeresdienst war. Wer drei Jahre in Ehren bei der Fahne gestanden hatte, mußte von kameradschaftlicher Lebensart und soldatischem Gemeingefühl durchdrungen sein. Die Petition klang mit dem Wunsch aus, die Juden unter denselben Bedingungen wie die Christen zum Waffendienst zu verpflichten und jedem nach abgeleiteter Militärzeit völlige Gleichberechtigung zu gewähren. Eine hochtrabende Berufung auf die in Polen seit dem 12. Jahrhundert geübte Toleranz verlieh dem Antrag eine geschichtliche Folie, das warme Eintreten für unbedingte Freizügigkeit einen pikanten Beigeschmack, denn man hoffte dadurch die Provinz von einem großen Teil ihrer jüdischen Einwohner zu reinigen, wie die Posener Abgeordneten zum Vereinigten Landtag später offen zugaben. Auch zeigten die schauerhaften Progrome von 1848, wie wenig echt die hier prunkende polnische

Toleranz gemeint war. Der Oberpräsident v. Beurnann charakterisierte diese Beschlüsse dahin, daß der Landtag offenbar weniger das praktische Bedürfnis als einen philanthropischen Gesichtspunkt vor Augen gehabt habe, und schlug vor, die Stände einfach auf die im Werk befindliche Modifikation des Gesetzes von 1833 zu verweisen. Wirklich begnügte sich der Landtagsabschied mit einer dilatorischen Bezugnahme auf die amtlichen Erörterungen über den Zustand der Posener Judenschaft.

Ueber die Summe der ständischen Tagungen von 1845 referierte eine Denkschrift der Ministerien des Kultus und des Inneren von den Geheimräten Ladenberg und Mathis. Ein Vergleich mit dem in einer besonderen Beilage zusammengefaßten Ergebnis der Tagungen aus den zwanziger Jahren zeigt auf der ganzen Linie eine deutliche Abschwächung der rigorosen früheren Beschlüsse. Beide Male marschierten die Vertreter der Provinz Posen mit an der Spitze des Fortschritts. Ihre Wünsche liefen jetzt auf allmähliche Emanzipation und vorläufige unumschränkte Gleichstellung einzelner Juden, darunter der einwandfrei gedienten, hinaus¹. 1827 bildeten den Kernpunkt ihrer Beschlüsse Anordnungen zum Schutz der christlichen Bevölkerung unter Gewährung der Mittel zu möglichst schnellem Aufstieg der Judenschaft, während damals die meisten Ständeversammlungen das Gesetz von 1812 nur mit starken Beschränkungen beibehalten und dann allgemein einführen wollten oder gar wie die westfälischen Abgeordneten einer Wiederentziehung der staatsbürgerlichen Rechte das Wort redeten. Vor den jetzt sichtbar werdenden Zeichen der Zeit mußten persönliche Neigungen zurücktreten.

Der Verlauf der Frage drängte doch auf unbedingte Zulassung im Gesamtstaat hin. Während das preußische Kantonreglement vom 12. Februar 1792 (§ 28) die Ausschließung noch als Privileg auffaßte, dessen die Juden bloß verlustig gingen, wenn sie kantonpflichtige Stellen erwarben oder bewohnten, sah entsprechend dem Uebergang zum Volksheer die Verordnung vom 9. März 1813 „wegen Aufhebung der Befreiung von der Kantonpflicht“ wie das ihre vorläufigen Bestimmungen organisch ausführende Wehrgesetz den Kriegsdienst als eine Ehre an. Diese Anschauung hatte immer fester Wurzel gefaßt und wurde von den Juden geteilt, wie ihre vielfachen

¹ Gleiche Vergünstigung wurde für solche erbeten, die ein gutes Sittenzeugnis von einer höheren Schule beibrachten oder wenigstens 6 Jahre mit jüdischem Gesinde auf eigener Scholle Landwirtschaft betrieben hatten und durch den Beschluß von Magistrat und Stadtverordneten für qualifiziert crachtet wurden.

Gesuche gegen die Absprechung dieser Ehre als Symptom unverdienten Mißtrauens bewiesen. Dann mußte um ihrer selbst willen die Zulassung zum Dienst gewünscht werden. Das war bei den früheren Erörterungen vielfach anerkannt worden. Die Provinzialbehörden hatten sich zustimmend geäußert, ebenso die Stände und die Posener Immediatkommission von 1832. Die Abteilungen des Staatsrats hoben dieses Moment 1825 als wesentlich hervor. Das Gefühl einer Ungerechtigkeit bei Belastung mit dem Kriegsdienst ohne volle Gleichstellung mit den Christen besaßen die Juden nach ihren Bittschriften selber nicht. Da ihnen zudem in Zukunft weitere Förderung zu teil werden sollte, glaubte jetzt das Ministerium des Inneren sich für die Verhängung der allgemeinen Wehrpflicht in der ganzen Monarchie aussprechen zu müssen. In derselben Richtung bewegten sich die wiederum erforderten Voten der Provinzialbehörden und die vom Kriegsministerium eingeholten *M e i n u n g s ä u ß e r u n g e n* der *K o r p s* über die bisher gemachten Erfahrungen. Vorerst war die Zahl der Tauglichen allerdings noch verhältnismäßig gering, aber der Dienst sollte ja gerade hierin Wandel schaffen. Das Geldäquivalent war sogar im Vergleich mit einer schwachen Aushebung zu unbedeutend, um darin einen wahren Vorteil für die Landesverteidigung zu finden, während es das jede Stellvertretung ausschließende Prinzip der preußischen Kriegsverfassung verletzte. Nach den militärischen Zeugnissen hatten sich die Juden mit wenigen Ausnahmen gut, z. T. sehr gut geführt und auch im Krieg brav gezeigt, soweit darüber Nachrichten vorlagen. Das Resultat wurde dahin zusammengefaßt, „daß die Juden des preußischen Heeres von den Soldaten der christlichen Bevölkerung im allgemeinen nicht erkennbar unterschieden sind, daß sie im Kriege gleich den übrigen Preußen sich bewährt, im Frieden den übrigen Truppen nicht nachgestanden haben. Daß ferner insbesondere die jüdischen Religionsverhältnisse nirgend als ein Hindernis beim Kriegsdienst hervorgetreten sind“. Ein von der Posener Regierung bei orthodoxen Rabbinern eingeholtes Gutachten besagte, daß nicht den vom Staat als Pflicht geforderten, sondern nur den freiwillig übernommenen militärischen Leistungen Glaubensbedenken entgegenstünden. In solchen Gewissenskonflikten lag offenbar der Grund dafür, daß von dem freiwilligen Eintritt nach Angabe des Finanzministeriums nur viermal im Regierungsbezirk Posen, sonst nirgends Gebrauch gemacht worden war. Da die bisherigen Erfahrungen den Verdacht eines bösen Willens auf Seiten der Juden widerlegten, mußte die Frage verneint werden, ob die Erlaubnis zum freiwilligen Dienst neben Fortdauer des Rekrutengeldes ein Ersatz für die obligatorische

Wehrpflicht sein könne, denn sie kam tatsächlich einer Nichtzulassung gleich. (Denkschrift des Ministeriums des Inneren.)

Vor dem einmütigen Wunsche seiner Minister und seines Volkes gab auch Friedrich Wilhelm IV. nach und stellte durch Kabinettsbefehl vom 21. Dezember 1845 (Ges.-Samml. f. 1846 22) die allgemeine Wehrpflicht unter Aufhebung des Rekrutengeldes für die Juden ganz Preußens her, auch in den ehemals Warschauer Landesteilen, wo $\frac{2}{5}$ der Gesamtjudenschaft der Monarchie zusammengedrängt saßen. In Verbindung damit wurde genehmigt (Kabinettsordre an das Staatsministerium 31. Dezember 1845), daß den zu Unteroffizieren beförderten Soldaten mosaischer Konfession, die sich durch Ableistung der vorgeschriebenen Dienstzeit Zivilversorgungsrechte erworben hatten, gleich den übrigen anstellungsberechtigten Unteroffizieren der Eintritt in Subalternposten gestattet wurde, freilich mit der früher erwähnten Voraussetzung.

Sonach war im Punkt der Militärflicht den alttestamentarischen Glaubensgenossen in der Provinz Posen die volle Gleichberechtigung mit ihren Mitbürgern verliehen worden, kurz bevor das Gesetz von 1847 ihnen eine weitere Emanzipation und dem naturalisierten Teil die Gleichberechtigung mit ihren Genossen der sonstigen Provinzen brachte, und kurz bevor das Jahr 1848 die letzten Schranken fallen ließ.

Damit war die wichtigste Voraussetzung für ihre bürgerliche Vollwertigkeit geschaffen und der in den niedrigen Sätzen des Rekrutengeldes liegenden Begünstigung ein Ende bereitet. Genau 30 Jahre nach Posens Wiederinbesitznahme war dieses Ergebnis erzielt worden, ein Beweis für die erschreckende Langsamkeit der Gesetzgebungsmaschine in jenen Jahren des Schwankens und Tastens ohne einheitliche Zusammenfassung durch einen verantwortlichen Ministerpräsidenten und damit ein Beweis für die Notwendigkeit einer gewissen Konzentration in einem so bunt zusammengewürfelten Staatsgebilde, wie es das damalige Preußen war und in noch viel höherem Grade das heutige Deutschland ist, also auch eine Warnung vor dem sich heut allenthalben regenden territorialem Individualismus.

Die „Kochkiste“ der Juden bei Juvenal.

Von Rabb. A. Posner in Halle.

In seinem 3. Gedichte, das die „Gefahren der Großstadt“ zum Thema hat, kommt der römische Dichter Juvenal, wie noch öfter in seinen Satiren auf die Juden zu sprechen.

13 (Hic . . .) nunc sacri fontis nemus et delubra locantur.

Judaeis, quorum c o p h i n u s f a e n u m q u e supellex
(omnis enim populo mercedem pendere iussa est
arbor et eiectis mendicat silva Camenis)
in vallem Egeriae descendimus . . .

„Hier werden jetzt der Hain der heiligen Quelle und geweihte Stätten den Juden vermietet, zu deren Hausgerät K o r b u n d H e u gehören (denn jeder Baum muß dem (römischen) Volke Zins eintragen, und es bettelt der Wald, den die Kamenen verlassen haben).“

Der Dichter will hier kontrastieren: die Habsucht und Gier nach Gewinn der römischen Kaiser, die heilige Haine und Plätze an die Juden vermieten, die dort ihre Synagogen errichten wollen, die also gleichsam jeden Baum sich nutzbar machen, wird der Einfachheit und auch der Armut der Juden gegenübergestellt. Die Erklärung des v. 13 wird seit einem Hinweis Mommsens (in Sybels Hist. Zeitschrift 64, 425, 3) allgemein angenommen, den Juden wird die Anlegung einer Synagoge im Hain der Egeria — sie wird V. 17 genannt — gegen eine Abgabe an den römischen Fiskus — so verstehe ich populo V. 15 — gestattet; daß Juden in dieser Gegend wirklich gewohnt haben, beweist ein dort entdeckter Begräbnisplatz (Nik. Müller, Die jüdische Katakomba am Monteverde zu Rom [1912] p. 10; Friedländer-Wissowa, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, 207).

Umstrittener ist die Erklärung des V. 14. Juvenal sagt: zum Hausgerät der Juden gehört Korb und Heu. Aehnlich wie schon früher Weidner in seiner erklärenden Juvenalausgabe (Teubner 1873) in diesen Worten eine gehässige Bemerkung Juvenals gegen die Juden sehen wollte („das Judenweib läßt den Bettelkorb draußen stehen“) glaubt nun Sturtevant (American Journal of Philology 32 [1911] S. 322-3), Juvenal habe hier die handeltreibenden jüdischen Krämer zeichnen wollen, die im Korbe ihre Waren herumtrugen und das Heu zum Sitz und Lager benutzten; seine Worte lauten: The ‚cophinus‘, then, was used to hold their wares, and the hay served as a seat. Der Fehler dieser Deutung liegt schon darin, daß St. „mendicat“ V. 15 auf die Juden bezieht, was sprachlich und sachlich unmöglich ist; dazu würde der Korb ja wirklich einen ganz kleinen Krämer charakterisieren, und daß ein solcher Hausierer Sitz- und Schlafgelegenheit — etwa gleich dem Diogenes der kynischen Legende — stets bei sich trüge, wer wollte dies wirklich ernstlich glauben? Auch können und sollen hier nicht spezifische Merkmale der Armut genannt werden, vielmehr supellex das Hausgerät. Die richtige Erklärung bietet ein Scholion zu Juvenal (cod. Leid.

Voss. 18 u. 64), in dem es also heißt: *cophinus est vas vimineum . . . , quod et corbis dicitur. Judaei sabbatizabant et secundum legis praeceptum pridie praeparabant sibi cibos et reliqua necessaria; Zu 3, 13: qui uno die ante sabbatum in cophinis edulia sua calida ponebant involventes in feno post involutionem linteaminum et mapparum, ut sabbato calida haberent* (vgl. Jahrbücher f. cl. Phil. 123 [1881] S. 694 f. und 131 [1885] S. 552; ähnlich beim Scholiasten zu Juvenal, sat. VI, 542) *quod his pulmentaria sua et calidam aquam die sabbati serare consueverunt.* Der Erklärer bringt hier, wie man sieht, zum Ausdruck, daß die Juden, denen (nach Ex 35₃) verboten ist, am Sabbath Feuer zu machen, ihre schon tags zuvor zubereiteten Speisen im warmen Zustande in den *cophinus*, dies ist ein Behälter aus Flechtwerk, auch Korb genannt, taten und darauf noch Leinenzeug und Tücher legten, so daß die Eßwaren am Sabbattage wirklich noch warm waren. Dieser *cophinus* ist das Hausgerät der Juden, das sie nach Juvenal beinahe kenntlich macht, d. h. ihr Merkmal; die Tücher aber, von denen der Scholiast spricht, finden bei Juvenal keine Erwähnung; er nennt einen anderen die Wärme erhaltenden Stoff, nämlich das *faenum*. Nach der Mischnah שבת 4, 1 kann zum Warmstellen „auch Gras“ dienen, doch nur wenn es trocken, nicht wenn es feucht ist (במה טומנין ובמה אין). Dieses „trockene Gras“ heißt lateinisch *faenum* (Heu); vgl. Plin. *Naturalis historia* XIX, 74 und die Erklärung: *fenum proprie est herba resecta et arefacta*, d. h. getrocknetes Gras hat den spezifischen Namen *fenum*. Wie ich vermute, läßt sich auch das Wort *cophinus* durch einen mischnischen Ausdruck erklären; Sabbath 18, 1 heißt es nämlich: man darf 4 oder 5 קופות, in denen Stroh oder Getreide sich befindet, leeren (am Sabbath, wenn man den Raum braucht); für dieses Wort קופה weist Krauß (Lehnwörter 2, 516) auf *κύπη* = *cupa* = Kufe, Tonne, überhaupt Gefäß hin; dieses Wort gilt nach vielen als semitisch, es bezeichnet jedenfalls einen Behälter in so allgemeinem Sinne — das zeigen die mannigfachen Verbindungen, in denen dieser Ausdruck im Talmud vorkommt —, daß man darunter sehr wohl auch einen Korb verstehen kann; ich möchte nun glauben, daß auch *cophinus* in dem Hauptbestandteile *coph* auf dieses קופ hier zurückgeht. (Gegen die Erklärung des *cophinus* bzw. *κόφινος* als etymologisch mit הפן = Handvoll, Höhlung, die H. Lewy gibt [Die semitischen Fremdwörter im Griechischen 1895, 115], wendet sich m. E. mit vollem Recht Boisacq, *dictionnaire etymologique de la langue grecque* S. 504.)

Zwei Schriftstücke zur Geschichte der Aerzte und Apotheker in Fürth.

Von Dr. med. Carl Kassel, Nürnberg.

Das Jahrbuch der Jüd.-Liter. Ges. VIII. 1910 = 5671 enthält in der Arbeit von Leop. Löwenstein, Zur Gesch. der Juden in Fürth, eine Notiz über den ersten jüdischen Arzt in Fürth, Dr. Löw (Jehuda Löb b. Benjamin). Er war auch Apotheker und lebte hier 1640—1667. Sein Streit mit der beruflichen Konkurrenz endete, nachdem er das behördlich geforderte Examen in Wien glänzend bestanden, mit der kaiserlichen Begnadung durch weitgehende Privilegien.

Nunmehr finde ich in den Annalen des Collegium Medicum Norimbergense Material, das dem Falle Loew eine weitere kulturgeschichtlich wichtige Beleuchtung verleiht:

Im Jahre 1665 reicht der Jude Leo aus Fürth, im nämlichen Aktenstück auch Loew genannt, beim Rate von Nürnberg ein Gesuch ein, auf der nächsten Neujahrmesse sein Magenwasser öffentlich verkaufen zu dürfen. Er hat sich zu diesem Zwecke ein kaiserliches Privileg erwirkt. Der Kanzler und Consul Georg Behaim legt das Gesuch dem Collegium Medicum zur Begutachtung vor. Die Antwort lautet: „das man dergleichen bißherr niemahls einem Juden verstatet habe.“ Die Bitte sei ebenso, wie es vor einem Jahre geschehen, abzuschlagen. Mit Rücksicht auf das in Ordnung befundene Kaiserliche Privileg wird aber empfohlen, daß Leo „in der künftigen Messe durch einen Christen, und keinen Juden, nebst andern liederlichen Quacksalben, seine Sachen handeln liesse“. Dann wird aber auch insbesondere darauf hingewiesen, daß der „Rath schon vorlengst von den Römischen Kaysern privilegirt worden, das sie keinen Juden in Ihrer Stadt gedulden und allein gehen lassen dürffen: wie viel weniger werden sie sich auf offenen Plätzen, aufhalten und umbdrehen dürffen.“ — Der Senat verlangt nunmehr die Untersuchung des Magenwassers durch das Collegium Medicum, ob es „quoad Ingredientia, nicht in hiesiger Apotheken zu bekommen sey“. Die Beratung dauert zwei Stunden. Die Antwort lautet: „das, weille dergleichen bißherr keinem Juden obrigkeitlich verstatet worden, dernach auch gedachtes Magenwasser nur ein schlechter Brandtwein sey, darinnen unterschiedliche Wurzeln, als Baltrian, Schwalbenkraut, Alant und dergl. gethan werden: Man Ihnen dis sein petitum wie bereit vor einem Jahr geschehen denegirend und ihn also abweisen könnte: Sofern nicht etwan ein anders zum allerunterthenigsten Respect unseres allergnedigsten Herrn, des Römischen Kayser, zu thun und vorzunehmen sein möchte. . . Und könnt alsdann obgedachten Juden gebotten werden, das er sein mehrgenanntes Magenwasser, zwar per tertium, aber keinen juden, sondern einen Christen feil haben lasse“.

Die Bedeutung des Vorkommnisses geht weit über das engherzige und engeistige Judenrecht in Nürnberg hinaus. Dieses war sehr zum Schaden seiner geistigen Entwicklung, die noch heut unter diesem Stempel von ehedem zu leiden hat, die Stadt der Rechtsbeschränkung. Doch auch sie hat ihre eigentümliche, manches erklärende Geschichte: in dem Augenblick, in dem der Burggraf anfang, seine landesherrlichen Rechte wahrzunehmen, machte der Magistrat immer deutlicher seine Hoheitsrechte geltend. Feindschaft oder zum mindesten Eifersucht zwischen beiden Behörden war unausbleiblich. Die kaiserliche Macht, unter deren Obhut Nürnberg seit 1219 eine freie Reichs-

stadt geworden, führte diese zu ihrer Blüte, ohne daß die innere Spannung nachließ. Von ihr wußten die Bürger ihren Vorteil zu ziehen, trotzdem der Rat gar bald (1290) durch Gesetz das Ausspielen der kaiserlichen Privilegien gegen seinen eigenen Willen zu unterbinden sich bemühte.

„Avch izt gesagt v izt von alter gewonheit vnd recht gewezen, daz weder crizten noch Junden dheinen (keinen) brif noch freyheit von hove nit gewinnen solten, di wider der stat recht, freyheit, gesez, gewonheit sein. swar daz vberfuer vnd dez vnlauzenhaft weret, alzo daz Rat vnd scheppfen erteilten, daz dhein lauzen dawuer gehenen solt, der müzt gebenne hvndert pfunt haller vnd izt daz der stat ain schate davon widervaeret von clag wegen oder wie der schat genannt izt, dez schatzen wollen die burger warten zu iren leiben vnd zu iren guet v zu iren aigen“.

In einer kommentierenden Note hierzu erwähnt Andreas Würfel (Histor. Nachrichten v. d. Judengemeinde, welche ehehin i. d. Reichsst. Nbg. angerichtet gew., aber Ao. 1499 ausgeschaffet worden. — Nbg. 1755.) nur die Juden und sagt, bei der Widerspänstigkeit und Boshaftigkeit der Juden „mußte der Rath sorgfältig vorbeugen, daß Sie nicht allstatts neue Briefe von Hof mögten erschleichen, und dadurch Zerrüttung und Unordnung, in dem löblichen Regiment anrichten“.

Sie taten es aber doch, weil sie sich nur durch die Stütze der Kaiserlichen Gewalt einiges Existenzrecht erringen konnten. Im Falle Loews sticht dessen Hartnäckigkeit wohlthuend ab von der behördlichen kriechenden Spitzfindigkeit. Das Collegium erklärt das Magenwasser für minderwertig, pocht auf verbrieftes Stadtrecht, dem Juden den Aufenthalt in Nürnberg zu verbieten, gibt aber schließlich unter Verbeugung vor des Kaisers Insiegel den Handel damit frei, wenn er durch christliche Zwischenhändler erfolgt. — Sancta simplicitas, der gegenüber freilich sich das zweite Schriftstück, ebenfalls den Annalen der Coll. Med. Norimb. entnommen, noch viel bösertiger darstellt. — —

Es bezieht sich auf das Schutzgesuch des „ordentlichen und in seiner erlernten Kunst und Wissenschaft wolerfahrenen Apothekers“ Dieterich Tauchlitz aus Fürth, ihm gegen die Anmaßung eines Juden, für sich in Fürth eine ordentlich *Officina pharmaceutica* ungerechtest zu errichten, „christgebürlich zu succurriren“. Das Collegium berichtet an die Staatsbehörde: „Wenn nun solcher jüdischen officinen neuerliche Auffrichtung in allen Stätten schädlich von böser Consequenz, auch andern Juden anderorten zu gleicher Unordnung und unzulässigen unterfangen eine heftige Veranlassung ist, und den Christen nicht anders als schimpflich, praepjudicirlich, ärgerlich und höchstgefährlich fallen und ausschlagen kan. Nemlich wird denen Juden Thür und Thor aufgethan in solchen wichtigen Erwerb den Christen Apotheken zu schaden und Sie zu ruiniren: alles durch sirupeln zu verfälschen, anstatt die praescribirten recepten gehöriger Verfertigung an den Sachen zu addirn und zu immiscirn, wohl gar zu seiner Zeit bey großen Herrn und Fürnemen Personen schädliche lang hernach würckende auff gewisse Zeit gerichtete giftige Sachen und corrosiva unterzumengen, deren späte Wirkung hernach entweder dem Jüdischen Apotheker gar nicht, oder doch vielmehr des Christen Medici verordneten fürgeschriebenen Rezept allein zu gerechnet werden würde“. Neben dieser blöden Insinuation der Giftmischerei des jüdischen Apothekers an christlichen Kranken verliert die Berufung auf das reichsstädtische Recht, Juden überhaupt von den Stadtgrenzen fernzuhalten, an Eindruck, wenn sie auch gestützt auf göttliches Recht geschieht „. . also

sind auch in ansehung und vindicirung förderst göttlicher Ehr und Gebür solche des eingeborenen Gottes Jesu Christi höchst abgesagte Feinde die Juden, die folig seine nicht gläubige Glieder tödtlich hassen, mit guten christlichem zu solchen hoch importierten Verrichtungen nicht zu admittiren, noch ihre attentata zu gedulden und werden Sie, ob Sie wol durch ihr andersartiger Handeln und Wandeln noch gelitten und in Consortio anderer Leut gelassen werden, auch wol jemal grosser Patronen Gunst genießen, so gefährlichen Verwaltungen der Artzney praeparirung und Verkaufung mit einigen recht nicht zugelassen werden können“. Durch die Fälschung der Medikamente in der Apotheke des Juden würde aber auch der Leumund und gute Name des christlichen Arztes gefährdet, dessen Verordnungen eben durch die Fälschung nicht ihren Heilzweck erreichen. Das Collegium Medicum bittet, dem Juden die Eröffnung der Apotheke zu untersagen, „wie es die Vindicirung göttlicher Ehr, bevörderung und erhaltung der Christen, der Ruhm fürstlicher Gerechtigkeit wider die jüdische schädliche Attentata und Eingriffe, auch die alten löblichen Ordnungen und Berechtigungen erfordern“. Der Senat befürwortet dieses gutachtliche Gesuch des Collegium: *assensu suo cum gratulatione approbavit et confirmavit.*

Besprechungen.

Max Brod : Heidentum, Christentum, Judentum, ein Bekenntnisbuch. 2 Bde. 317 u. 354 S. Kurt Wolff Verlag, München. Preis geh. 90.— Mk., geb. 120.— Mk.

Dies Werk will gewiß kein Sammelplatz theologischer Gelehrsamkeit sein; darum sind kleine, äußere Schwächen in einer neuen Auflage leicht zu beseitigen: wie etwa die unzureichende Talmudzitierng (I 95, I 116) oder die Angabe (I 254), daß Joseph Karo zur Ausarbeitung seines Schulchan Aruch 32 Jahre gebraucht habe; er war in 2 Jahren fertiggestellt, nachdem die Kommentirung eines älteren Dezisionswerkes (Tur des Jakob ben Ascher) die obige Zeit in Anspruch genommen hatte.

Nun sei aber hier sofort zugestanden, daß im Folgenden gar nicht eine erschöpfende Beurteilung dieses Werkes beabsichtigt ist, sondern daß die kurze Besprechung vor allem eindringlich empfehend auf es hinweisen möchte als auf ein Werk, das als Frucht jahrelanger persönlich-seelischer Arbeit den jüdischen Gedanken in neuer, ansprechender Form aller Welt bieten will. Daß dies notwendig sei, weiß der Verfasser, ein Beobachter der Welt und Menschen — wofür seine dichterischen Werke genügend Zeugnis ablegen — selber genau (II 300), und er versucht es in einer Form, die in der Welt des geistigen Kampfes noch nie verschwendet worden ist. B. selbst legt seinem Werk den Untertitel „Bekenntnisbuch“ bei; und dieses Hervorwachsen, dieses Heranreifen der Frucht aus eigener Herzenssaat gewinnt gegen alle theoretische Abweichung von seinem Gedankenwege die Sympathie des Lesers. „Nicht als müßiger Betrachter schreibe ich dieses Buch. Sondern in diesen letzten Jahren bin ich tiefer in das Getriebe der Welt und der Herzen eingetaucht als je vordem“ (I 22). Es soll aber durchaus nicht nur ein Resümee des privaten Erlebnisstoffes sein, — nein, eine klare Aufforderung auch an andere zur Revision ihrer Begriffe von Judentum und Christentum. (II 131.) Dabei weiß B. sehr wohl die Grenze zu achten, da im persönlichen Glaubenserlebnis

das Allgemeine keine überragende Bedeutung haben kann (II 163/4); aber nie wird „jene innere Wahrhaftigkeit, die meine Absicht beim Schreiben dieses Buches ist“ (I 271), unterdrückt, so daß dieses Buch in seltener Weise wissenschaftliche Problematik und die Reinheit des persönlichen Erlebnisses zu vereinigen weiß.

So bringt der klare, nach außen gerichtete Blick, aus der Warmherzigkeit der Anteilnahme und der Fernhaltung aller Abneigung geboren, dem Innern Verständnis. Dabei erfahren wir zunächst, daß Heidentum nicht nur das Lebensgebiet der Antike, sondern Welterklärung und Menschheitserleben der Gegenwart sei. Das Christentum biete dagegen keinen Schutz; es „stellt so hohe Ideale auf, daß es gleichzeitig deren Undurchführbarkeit anerkennen muß und nun für den Bezirk des Lebens heidnische Ideallosigkeit als gleichberechtigt neben sich duldet“ (II 282). So beherrscht — und, fügt der Verfasser resigniert hinzu, wird wohl weiter beherrschen — das „christlichheidnische Amalgam“ Welt und Lebensführung, weil zwischen beiden Extremen, die sich übrigens auf allen Gebieten dieser Lebensführung in ihrer theoretischen Grundlegung (z. B. Sünde) und praktischen Darbietung (z. B. Politik) auswirken, ein Drittes, „die Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen“ — das Jüdische — nicht gekannt wird. Das Judentum allein hat, aus seinem geschichtlichen Verlauf ebenso erweisend wie durch seine Grundlehren dazu befähigt, „dem edlen und dem unedlen Unglück [d. n. dem durch Gott verhängten, durch Ergebung seelisch zu verwindenden und dem durch Menschen bewirkten und behebbaren] ihre Stelle im Weltplan und ihre Reflexe im Verhalten des Menschen“ (I 56) anzuweisen gewußt.

Da darf auch jene von christlicher Seite in Beschlag genommene Tendenz des „Empfangenden, des Auf-Gott-Angewiesensein unserer Existenz“ (I 83) nicht fehlen, — ja, das Eintreten göttlicher Gnade in das Menschenleben ist notwendig zum Wendepunkt, an dem das Judentum — gegenüber der Diesseitsbejahung des Heidentums und der Diesseitsverneinung des Christentums — das „Diesseitswunder“, d. i. die trotz aller Mängel und Fehler an Welt und Menschheit gewollte und verwirklichte Rückkehr zu ihr zu vermitteln hat. So steht es nicht zwischen, „sondern über dem Diesseits-Ja und Diesseits-Nein, in der Sphäre des Wunders“ (II 293).

Brod hat, ehe er zu dieser Höhe gelangte, einen weiten Weg machen, manche Tiefe überwinden müssen. Davon zeugen auch die Worte des Verstehens für die Endlichkeit des körperlichen und Unendlichkeit des seelischen Menschenwesens (I 28); ihrer Kluft tut sich das Wunder des Erlebens kund, da „es den Menschen aus der sonst unauflöselichen Tragik des Diesseits herausholt und recht eigentlich lebensmächtig, lebensfähig“ (I 226) macht.

So ist B. über alle Apologetik hinaus zu dem — für mich bedeutsameren — Teil seines Werkes gekommen, der die Grundlegungen des Judentums anzudeuten versucht; er weiß die schöpferische Kraft seines Ritus zu schätzen und glaubt an dessen Erneuerung „in denen, die einen starken Glauben, also Sinn für das Geheimnis und für die Wahrhaftigkeit (für beide in gleichem Maße) haben“ (II 155).

In diesem Werk und an dieser Stelle überrascht nun aber doch die Wendung zum Nationalen, das Brod als fruchtbarsten Boden der Religion empfiehlt (im Kapitel „Judentum und Internationalismus“, II 300—330), da er sie doch ganz zu Anfang (I 10) über alle Beschränkung menschlicher Teilung hinaus als Weg zum Absoluten bezeichnet hat. Ich kann es auch nicht

verstehen, wenn dabei Worte einfließen wie „Volk ist die natürliche Reichweite des Geistes“ (II 318/9). Und keineswegs als selbstverständliches Zugeständnis nimmt man danach von ihm hin, „daß die Diaspora ohnedies bleibt“ (II 328).

So darf bereits hier ausgesprochen werden, daß wir diesem Werk reichen Inhalt an Ideen danken, die jedoch noch in historischer und sachlicher Beziehung allseitiger Durcharbeitung und systematischer Einreihung bedürfen; denn die Schwierigkeit der Probleme ist zuweilen nur durch die Stärke der künstlerischen Konzeption überwunden. Dabei sollten aber manche Anregungen von Einzelheiten beachtet werden, von denen ich nur das Beispiel der frisch-erquickenden Selbständigkeit gegenüber der Bibelkritik und den künstlerischen Entwurf des Hohen Liedes erwähne, dessen völlig unversehrter Text, nur in mannigfacher Umstellung der Verse, in neuer Gestaltung sich darbietet (vgl. ferner I 72, 76/7).

Zuletzt möchte ich auch nicht des dem Verlage gebührenden Lobes vergessen, da er Brods Werk in würdiger Ausstattung und in besonders schönem und klarem Druck erscheinen ließ.

Und nun, das ganze Urteil über dieses Buch mag den Ausdruck finden im Erlebnis, das wir ihm wirklich danken, und im bescheidenen Wort, das es selbst birgt: „Ich bilde mir nicht ein, in diesen 8 Kapiteln den gesamten Lehrinhalt des Judentums dargestellt zu haben. Aber vielleicht habe ich einen Weg gezeigt, der zum jüdischen Welterleben hinführt. — Zumindest den Weg, den ich selbst gegangen bin.“ (II 66.)

Braunschweig.

Dr. Hugo Schiff.

Das Buch der Richter. Übersetzt und erläutert von Dr. Raphael Breuer. Frankfurt a. M. Sängers & Friedberg. 1922. Preis eleg. gebd. Mk. 60.—, zuzüglich Sortimentszuschlag.

„An die Lektüre des Richterbuches“ sollen nach Breuers Vorworte die Leser nur herantreten, wenn sie sich „entschlossen haben, frei von jeder philosophischen, historischen, bibelkritischen Ueberheblichkeit die Verse des Buches in ehrfürchtiger Demut auf sich wirken zu lassen“; denn „hier kann man nur hinnehmen und das Hingenommene in sich fruchtbar werden lassen. Hier kann man nur tun und hören. Das Echo einer fernen Gottesstimme, die von irgend einem geheimnisvollen Punkte des Alls über Zeiten und Räume zu andächtig lauschenden Ohren dringt, muß man in diesen Dingen widerhallen hören. Andernfalls tut man besser daran, sich um andere Dinge zu kümmern; durchschauen und begreifen läßt sich im Richterbuche wie in der ganzen Bibel in Wirklichkeit gar nichts.“ Es wird also nicht nur der Standpunkt der kritischen Richtung, sondern auch die Problemstellung eines Luzzatto und M. Sachs, eines Barth und Hoffmann als „überheblich“ abgelehnt: nur Br. und sein Kreis besitzen den Schlüssel, der die Himmelsporten und das Verständnis biblischer Bücher eröffnet. Br. will natürlich in die Fußstapfen S. R. Hirschs treten. Während aber dessen Kommentare bei aller Weitschweifigkeit stets durch ihren Geist und ihre Sprache fesseln und durch die Macht der großen religiösen Persönlichkeit, von der sie zeugen, auch denen etwas geben, die seine exegetische Problematik und Stellungnahme nicht immer billigen, kann die Arbeit dieses Epigonen, die nur eine schwache Nachblüte zeigt und die Kunst, die Kraft, den Geschmack des großen Meisters

lange nicht erreicht, wohl kaum „zur Erwärmung unseres Fühlens, zur Beflügelung unseres Willens beitragen“.

An dem Kommentar ist das einzige Verdienstliche die gelegentliche Heranziehung einiger Talmud- und Midraschstellen, die aber fast nur zitiert werden, ohne wirklich für die Erläuterung nutzbar gemacht zu werden. Im übrigen hat die ganze Arbeit bestens homiletischen Wert, ist aber wertlos für alle, die der Wissenschaft nicht ebenso fern stehen wie Br. selbst.

Zur Uebersetzung möchte ich — ich wähle nur wenig aus — darauf hinweisen, daß לֹא אֵם 11₁ beim Schwur mit *ja* oder *wahrlich ja* übersetzt wird (siehe auch Hirschs Uebersetzung zu Num 14₂₈), daß ferner doch wohl sicher לֹא אֵם ein Name ist; es geht doch nicht an, einer schönen agadischen Ausdeutung zuliebe dem Text Gewalt anzutun, der פֶּשַׁע hat vor dem דָּרֵשׁ das Vorrecht.

Der Kommentar enthält vieles Ueberflüssige, so zu 1₁₆, 6₂₄, 20₃₃. Grammatische, sprachliche, ja geographische Erklärungen fehlen fast ganz; eine Disposition des Buches vermißt man gänzlich; Paraphrasen liest man dort, wo der Text an sich gut verständlich ist. Andere Kommentare werden nur zitiert, wenn sie vom Verfasser selbst stammen oder seiner Richtung angehören, zu Kap. 5 und 11 wird mehrere Seiten hindurch der Kommentar von M. Hirsch (über „die Haftoroth“) ausgeschrieben. Ueberdies stören sprachliche Mängel: welche Vorstellung liegt etwa folgendem Bilde — nur ein Beispiel unter vielen — zugrunde (S. 161 zu 16₁₂): „Er lenkt die gefährliche Absicht auf ein harmloses Geleis.“ Schließlich dürften Schreibfehler wie gescheidt, giebt, hofährtig unterbleiben.

Genug! Vielleicht bringt dieses neue Buch in seinem Kreise den Segen, den der Verfasser wünscht.

Halle a. S.

A. Posner.

S. Kaatz: Die mündliche Lehre und ihr Dogma. I. Heft. Leipzig 1922.

In einer Literatur wie die talmudische, die im ganzen Verlauf ihres Werdens, von den ersten Anfängen bis zu den letzten Phasen der Redaktion, allen Geistesströmungen jüdischen Lebens Raum gewährt, wobei zweitausend Namen Aufnahme fanden, die verschiedenen Zeiten und Richtungen angehören, zählt das Systematisieren und Festsetzen von Lehren und Begriffen heute noch zu den schwersten Aufgaben der Fachwissenschaft. K. macht nun den Versuch eines solchen Systematisierens und hat sich überdies das Ziel gesteckt, ein Problem zu behandeln, das schon an sich schwer ist. Die Bestimmung von Begriff und Wesen der mündlichen Lehre gehört entschieden zu den wissenschaftlich noch nicht vollständig gelösten Fragen unserer Traditionsliteratur. Der Ausgangspunkt K.s dürfte der einzig richtige sein. Schon Weiß in seinem Dor Dor Wedoreschaw I. Anf. und sonst bringt instruktive Beispiele für die Unbedingtheit des Vorhandenseins einer mündlichen Lehre. Doch K. geht weiter. Er vertieft die Frage noch durch andere Beispiele und bietet in den ersten vier Punkten seiner Arbeit eine klare, übersichtliche Darstellung dieser Tatsache. Nebenher finden noch andere, mit der Hauptfrage verwandte Begriffe ihre Erörterung. S. besonders § 3.

Etwas verwickelter und ziemlich gewagt ist die Definition des Dogma der mündlichen Lehre. Hier wird den agadischen Auslegungen eine weit größere Rolle zugewiesen, als sich aus der gewöhnlichen Auffassung des Begriffes

Agada rechtfertigen läßt. K. selbst sagt S. 9: „Die haggadische Auslegung ist frei, ungehindert, ist weder durch die Grenzen der Logik noch der Tatsachen gehemmt. Die halachische dagegen, welche es mit der Erforschung und der Feststellung des für das Leben und die Praxis maßgebenden Gesetzes zu tun hat, ist an eine anerkannte Autorität geknüpft, usw. Ihre Gebundenheit ist notwendig, weil es die größten Verwirrungen stiften würde, wenn es jedem freigestellt wäre, durch eine neue halachische Schriftauslegung ein neues Gesetz zu machen oder die Geltung eines sanktionierten Gesetzes in Frage zu stellen.“ — Demgegenüber bedarf die eine Seite früher (S. 8) gegebene Distinktion von Zeile 13 bis 25 einer eingehenderen Auseinandersetzung.

Das Werk K.s ist noch nicht abgeschlossen. Wir haben bloß das erste Heft vor uns. Doch auch dies bietet eine Fülle von anregenden Ideen und Anhaltspunkten in Betreff eines der schwierigsten Probleme der talmudischen Literatur. Wir sehen mit besonderem Interesse der Fortsetzung dieses Werkes entgegen

M. Guttman.

1. **F. Hauck**, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld. Gütersloh (Bertelsmann) 1921, 168 S.

2. **Joh. Leipoldt**, Jesus und die Frauen. Leipzig (Quelle & Meyer) 1921, 170 S.

Die beiden Arbeiten interessieren den jüdischen Theologen namentlich deshalb, weil sie beide erfreulicherweise die Stellungnahme des Urchristentums im Rahmen der Zeitanschauung darstellen, also auch auf die Auffassung des rabbinischen Judentums eingehen. Namentlich Bachers Agadawerk hat als Fundgrube gedient. Und in Bezug auf das Lob der *Arbeit* sind die Aussprüche der Rabbinen bekanntlich so zahlreich, daß man das Bild, das *Hauck* entwirft, als zutreffend anerkennen darf¹. Etwas anders steht es mit der Beurteilung des Besitzes. Es ist natürlich richtig, daß mehrfach im Talmud der Reichtum gerühmt, die Armut als schweres Schicksal bedauert wird. Aber daneben steht doch der anonyme (daher bei Bacher fehlende!) Ausspruch Pirke aboth VI 4, wo ein Leben der Armut und Entsagung als „Weg der Thora“ bezeichnet und selig gepriesen wird, und auch die Lebensgeschichte Hillels, die offenbar als Vorbild dienen soll. Es steht also wie nach Haucks zutreffenden Darlegungen in der Bibel, in der der Besitz verschieden beurteilt wird, je nachdem er als Lohn des Fleißes und Zeichen göttlichen Segens oder als Ertrag gewissenloser Gewinn gier erscheint. Nachdem H. den jüdischen Anschauungen die der Griechen und Römer gegenübergestellt, bringt er in Auseinandersetzung mit Theologen, aber auch mit Kautsky, die Anschauungen Jesu und seiner nächsten Nachfolger zur Darstellung. Er betont, daß Jesus unmöglich „die volle altisraelitische Stellung“ innehaben kann. „Denn diese rechnet mit einem ungestörten Weltlauf und hat ihren Nerv darin, daß sie Regeln für dieses Leben gibt. Jesus, der mit der 12. Stunde rechnet und Menschen auf sie rüsten will, muß anders urteilen. . . . Aus der Stellung Jesu entsteht freilich für uns Nachlebende ein schweres Problem. Unser ganzes tägliches und wirtschaftliches Leben ist auf den ruhigen Fortgang der Welt eingestellt (68)“. Freilich kann der eschatologische Gesichtspunkt allein

¹ Wie wenig überflüssig trotzdem Haucks Arbeit ist, zeigt die völlig verfehlte Vorstellung bei *Steinmann*, Sklavenlos und alte Kirche, M.-Gladbach 1922, 84.

nicht erklären, daß Jesus „einen besonderen Kulturzweck und Kulturwert der Arbeit nicht kennt“ (75); Paulus denkt über die Arbeit wesentlich günstiger und „gestattet dem Gedanken vom nahen Ende nicht den mindesten Einfluß auf die Stellung zur Arbeit“ (106). Die Ausführungen über die nachapostolische und frühkatholische Zeit interessieren uns weniger; aus dem Hauptteil des schlicht und klar geschriebenen Büchleins wird der jüdische Theologe, den das Urchristentum interessiert, viel Nutzen ziehen.

Der Verfasser der 2. Schrift ist mir in letzter Zeit mehrfach begegnet. Er ist ebensowenig wie Hauck Fachmann in iudaicis, hält sich aber dafür und zeigt die bedenkliche Neigung, aus Mängeln seiner Kenntnisse auf das Fehlen gewisser Begriffe im Judentum zu schließen. So las ich jüngst im Theol. Literaturblatt (1922, S. 261): „Das Spätjudentum“ (will sagen: der Herr Professor) „weiß vom heiligen Geist wenig zu sagen“ (zur Sache vgl. S. 177 f. dieses Heftes). Einen weiteren Schluß auf Leopoldts Belesenheit gestattet seine Bemerkung (bei Leisegang, Pneuma hagion, 137, 2), daß es „im Hebräischen kein Wort für *aber* gibt (vgl. auch „Jesus und die Frauen“ 62 oben); im Zusammenhang ist von der Zeit Jesu die Rede; L. weiß also nicht, was אבל in spätbiblischen Büchern gelegentlich, im mischnisch-talmudischen Schrifttum hunderte von Malen bedeutet (von schärferen Partikeln wie אף, אולם ganz abgesehen). Ich habe diese Aeußerungen heranziehen müssen, um dem Leser ein Urteil über folgenden Satz zu ermöglichen: „Jesus nennt die Geheilte Tochter Abrahams; ich erinnere mich nicht, diesen Ehrennamen einer Frau im Talmud gefunden zu haben“ (S. 18). Daß L. die Stellen Keth. 72b, Gittin 89a nicht kennt (er hätte sie neben Belegen für übertragenen Gebrauch in M. Guttmanns מנצח התלמוד I 410 f. finden können), ist verzeihlich; unverantwortlich ist, daß ein Laie hier und sonst so redet, als ob er sich an so ziemlich alles, was im Talmud steht, „erinnern“ könne und durch argumenta ex silentio oder vielmehr ex ignorantia die Folgen seines Mangels an — Selbsteinschätzung auf das Judentum abwälzt. — Die Unkenntnis des VI., durch nachträgliche Befragung I. Kahans nur z. T. ausgeglichen, erklärt manche der zahlreichen Einseitigkeiten; so, wenn er S. 19 meint, Jesus habe sich der Not der Frauen, insbesondere der Witwen, „im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen“ angenommen: er hat eben von dem Verdienst der Rabbinen um die rechtliche Sicherstellung der Witwe durch Eheverschreibung und Versorgungsanspruch keine Ahnung. Weit schlimmer ist aber, daß ihm seine Tendenz, das Judentum unbedingt als minderwertig erscheinen zu lassen, nicht einmal die Verwertung seiner recht bescheidenen Kenntnisse gestattet. So meint er S. 74, die Rabbinen hätten „aus der Erlaubnis der Ehescheidung ein Gebot gemacht“ und findet diese „Verschiebung für die Rabbinen bezeichnend“ — wiewohl er S. 71 mehrere rabbinische Stellen gegen die Scheidung anführt (darunter den schönen Ausspruch, daß der Altar über die Verstoßung des Weibes der Jugend weint), und auch bei noch so dürftiger Mischnakenntnis wissen muß, daß es nach den Rabbinen zwar Vorschriften über die Scheidung gibt, die deren Zulässigkeit logisch voraussetzen (daher ἐνεταλαστο Mtth. 19,7, das kein Jude mißverstehen konnte), aber kein Gebot der Scheidung. Gewiß nehmen die Rabbinen oft eine Erlaubnis oder eine Verheißung der Bibel als Gebot; nach Gen 1₂₈ פרו ורבו gilt ihnen die Familiengründung nicht nur als „das Gegebene“ (L. 41), sondern als göttliche Vorschrift; aber freilich: die angebliche „מצות גירושין“ schafft eine bessere Folie zum Urchristentum als die tatsächliche מצות פריה ורביה.

Ich breche ab, soviel auch noch zu sagen wäre. Die Proben haben gezeigt, daß L. trotz seines großen Fleißes (785 Anmerkungen!) weder die Kenntnisse noch das Gerechtigkeitsgefühl besitzt, um den geschichtlichen Hintergrund der Wirksamkeit Jesu zutreffend darzustellen. I. Heinemann.

Prof. Dr. Friedr. Joh. Hildenbrand, Das romanische Judenbad im alten Synagogenhofe zu Speier. D. A. Koch, Speier 1920. 18 Seiten und 15 Abbildungen.

In einer kleinen Broschüre wird hier ein Kunst- und Ritualgebiet aufgerollt, das wohl zu dem eigenartigsten gehört, das die Kunstgeschichte kennt. Indessen handelt es sich hier keineswegs um eine neue, originale Forschung, vielmehr um Benutzung und Erweiterung einer Veröffentlichung über das gleiche Bauwerk, die bereits 1885 im Zentralblatt der Bauverwaltung erschienen ist, dem Organ des preußischen Ministeriums der öffentlichen Arbeiten, das seine Spalten wiederholt in den letzten Jahren auch den Forschungsberichten über jüdische Kunst dem Unterzeichneten zur Verfügung gestellt hat. Die von gleicher Stelle herausgegebene „Denkmalspflege“ hat übrigens in den Jahrgängen 1902—1914 auch eingehend über die teils schon vor Speier bekannten, teils neuerdings erforschten Judenbäder berichtet, die sich in Deutz, Andernach und Friedberg (Oberhessen) befinden. Wir erfahren somit, daß sich hier in der Rheingegend, und das Flußwasser dem rituellen Zweck indirekt dienstbar machend, in einzelnen alten deutschen Kulturstätten ein Typus der Mikweh ausgebildet hat in den Zeiten des 12. und 13. Jahrhunderts (Speier um 1100, Andernach 1220). Friedberg schafft seine Anlage etwa um 1260, während Deutz, auf den 3 Vorbildern fußend, vermutlich erst 1425, nach der Vertreibung der Juden aus Köln, das Bad zugleich mit der bis 1784 bestehenden Synagoge errichtete.

Sonach ist in Speier die älteste Anlage einer Mikweh zu suchen; sie zeigt uns ein Bauwerk von recht beachtlicher formaler Gestaltung, das bereits 1885 von dem Regierungsbauführer H. Weisstein in klaren Maßaufnahmen a. a. O. eingehend veröffentlicht wird und allem Anscheine nach die Grundlage zu den Skizzen bot, die Hildenbrand hier vorführt, diese z. T. wertvoll ergänzend und mit Zeichnungen von Bauresten der ehemaligen Synagoge bereichernd.

Die jüdische Ansiedelung wird bereits vereinzelt Mitte des 11. Jahrhunderts erwähnt, urkundlich zuerst 1084 und im Zusammenhang mit dem judenfreundlichen Bischof Rüdiger von Speier (Hutzmann, auch Huozmann), der 1073—1090 den Krummstab führt und seinen Juden im Jahre 1084 Privilegien ungewöhnlicher Tragweite verleiht. Diese werden durch Kaiser Heinrich III. am 19. Februar 1090 bestätigt, verhindern jedoch nicht 6 Jahre später die Judenverfolgung seitens der Kreuzfahrer, denen erst Bischof Johannes I. ein Ende bereitet. Ebenso finden die Juden 1145 durch Bernhard von Clairvaux Schutz, als die Rüstung zum 2. Kreuzzug in Speier wie allorts jüdische Opfer fordert. 1381 erwähnen die Urkunden ein Dantz- oder Brute-(Braut-)Haus; ebenso ein Lehrhaus. Diese Baulichkeiten sind verschwunden, ihre Ruinen zu „Steinbrüchen“ benutzt worden. Die Synagoge, von deren altertümlichen Eingangspforte noch 1855 berichtet wird, dürfte ein Bau mit Mittelpfeiler nach dem Wormser (auch Prager und Egerer) Typus gewesen sein, ist wohl also dieser in meiner Arbeit besonders gekennzeichneten Type einzureihen. Sie ging mit der Zerstörung Speiers 1689 zugrunde. Um so

höher ist der glückliche Umstand einzuschätzen, daß die unter der Erde befindliche Mikweh diesem Schicksal entging.

Eine geradlinige Treppe, teils unüberdacht, teils in einem tonnenförmigen Raum untergebracht, führt uns in den quadratischen An- und Auskleideraum, in dessen 4 Ecken reich skulptierte Säulen ein Kreuzgewölbe stützen. Eine apsidenartige Nische dient der Reinigung vor dem Tauchbade. Dieses liegt mit seiner Sohle 7 m unter Gelände am Fuße eines innen $10\frac{3}{4}$ m hohen Turmes, dessen Kreuzgewölbe oben eine große Oeffnung für Licht (und wahrscheinlich auch Regenwasser) besitzt. Der mittlere Grundwasserstand ist $-9,50$, so daß (ebenso wie in Andernach) bei tiefem Wasserstand des Rheins wohl zeitweise recht wenig Wasser vorhanden war. Die Belichtung des Treppenvorraumes (zugleich Warteraum) sowie des Auskleideraumes erfolgt durch kleine Fenster, die nur wenig das Gelände überragen und noch 1885 zugeschüttet waren. Bemerkenswert ist die Uebereinstimmung der Kunstformen mit den Ornamenten am Querbau des Domes, so daß Hildenbrand m. E. mit Recht als Erbauungsdatum die Zeit um 1100 festsetzt, also die Erstellung in die Zeit der judenfreundlichen Kirchenfürsten fällt. Die Anlage ist formal zwar weit hinter der jüngeren in Friedberg stehend, gleichwohl aber architektonisch mustergültig und jüdisch-kulturell ungewöhnlich wertvoll. Hildenbrand nimmt die Benutzung bis 1534 an, Weisstein hingegen das verhängnisvolle Jahr des „schwarzen Todes“ (1349).

So verdienstvoll die Arbeit Hildenbrands sein mag, indem sie in volkstümlicher Weise die Allgemeinheit auf den Kunsttrieb der Juden des Mittelalters hinweist und damit eine Lanze bricht gegen das Vorurteil absoluter Kunstfeindlichkeit der Juden (vgl. Gurlitt!) — ihr Wert als Forschung ist angesichts der viel älteren Arbeit Weisstens kein großer. Auch textlich vermag sie weder den Architekten noch Kunsthistoriker zu befriedigen; es scheint, daß der Verfasser auf technischem Gebiete Laie ist, denn Worte wie „Laibung“ bzw. „Rundstab“ (statt „Pfühl“) würden die Erklärungen der Architekturteile recht erleichtern. Die Verbreitung des Werkes in jüdischen Kreisen, deren Indifferentismus gegenüber den Kunstleistungen ihrer Vorfahren tief betrüblich ist, scheint durchaus erwünscht.

Prof. Dr.-Ing. Grotte.

Zur Geschichte der Medizin bei den Juden.

1. Die jüdischen Aerzte im Mittelalter. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters von Dr. J. Münz, 1922 J. Kauffmann Verlag, Frankfurt a. M.

Das vorliegende Buch bildet eine teilweise umgearbeitete und bedeutend erweiterte Neuausgabe der im Jahre 1887 erschienenen Schrift desselben Verfassers: „Ueber die jüdischen Aerzte im Mittelalter.“ Daß die Juden in Zeiten des größten Druckes und der grausamsten Verfolgung die medizinische Wissenschaft gepflegt und weitervermittelt haben, daß sie inmitten einer Kulturöde nicht nur tüchtige Praktiker, sondern sogar philosophisch denkende und forschende Aerzte unter sich zählten, wird immer ihr Ruhmestitel bleiben. Verfasser gibt eine gute Uebersicht über die jüdischen Aerzte in den einzelnen Ländern, über ihre Hauptleistungen und bespricht auch die sozialen Verhältnisse, die Standesethik, die Beziehungen freundlicher wie feindlicher Art zur christlichen bzw. islamischen Umwelt. Die beigefügten Anmerkungen beweisen die fleißige Benützung der sekundären Quellen, doch wäre eine größere Vertrautheit mit der medizinhistorischen Literatur der letzten Jahr-

zehnte zu wünschen. Vom Standpunkte des medizinhistorischen Fachmanns auf Einzelheiten monierend einzugehen, würde hier viel zu weit führen, nur das eine sei hervorgehoben, daß die Zeitperiode, welche das Buch behandelt, oft recht weit über das „Mittelalter“ hinausreicht, Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts, ja sogar des 17. Jahrhunderts mit einbezieht. Im Interesse der guten Sache wäre auch eine gewisse Mäßigung in der Beurteilung der Leistungen zu empfehlen, gegründet auf Kenntnis der gesamten mittelalterlichen Medizin. Davon ist in dem Buche nichts zu spüren. Wir hoffen, daß eine neue Auflage dieser Anforderung besser entsprechen wird.

2. H. Kroner, Zur Terminologie der arabischen Medizin und zu ihrem zeitgenössischen hebräischen Ausdrucke. Berlin, Druck von H. Itzkowski 1921.

Verfasser hat sich um die Maimonidesforschung durch zwei Editionen bereits verdient gemacht und bereitet die Ausgabe des regimen sanitatis vor. Als Vorarbeit ging er daran, vorerst eine eingehende Untersuchung der hebräischen Uebersetzungen dieser drei Maimonidischen Abhandlungen inbezug auf die besonders charakteristischen medizinischen Termini und im Verhältnis zu dem arabischen Original vorzunehmen. In dem angesammelten Material fand K. soviel Eigenartiges, daß es genügen dürfte, über die Grundlagen der hebräischen Uebersetzungsmethode und über literarhistorisch wie sprachpsychologisch wichtige Momente beider Sprachgebiete eine sichere Orientierung zu gewinnen. Die einzelnen Abschnitte der wenige Bogen und doch einen so reichen Inhalt umfassenden Arbeit behandeln die Verfahrensarten der hebräischen Uebersetzungsmethode, wobei sieben Formen unterschieden werden, das Literar- und Kulturhistorische der arabischen, sodann der hebräischen Terminologie; darauf folgt, nach den medizinischen Wissenszweigen geordnet, die arabisch-hebräische Terminologie, wie sie sich aus den oben angeführten Quellen ergibt. Jedem genauer Prüfenden fällt das sprachgeschichtlich tiefe Eindringen in das medizinische Wortproblem und eine feine psychologische Motivierung auf; häufig gelingt es K., zu Ergebnissen über den inneren Gestaltungsprozeß der Sprachgebilde zu gelangen, die als sehr wertvoll bezeichnet werden müssen. Von großer Bedeutung sind bei diesen Untersuchungen auch die Vergleiche mit der biblisch-talmudischen Literatur, besonders mit den halachischen Partien des Maimonides-Kommentars zu Chullin. Sprachforscher, Kultur- und Medizinhistoriker schulden der Leistung Ks., der es verstanden hat, aus oft textlich verderbten Stellen ein überraschend reiches und interessantes Material zu schöpfen, warme Anerkennung. Es ist ein höchst beachtenswerter Fortschritt in der sprachwissenschaftlichen Beleuchtung des islamisch-jüdischen Kulturzusammenhangs. Die verdienstvolle Schrift weckt den Wunsch, es möge in Bälde die angekündigte Edition des Regimen sanitatis des Maimonides zur Tat werden.

Wien.

Max Neuburger.

Dr. Stephen S. Wise, The Case of the Jewish People, New York, o. J.

Enthält vier Reden des bekannten, wissenschaftlich und sozial tätigen Rabbiners Dr. Stephen S. Wise aus New York an den „Kongreß des amerikanischen Judentums“. Das öffentliche Leben des amerikanischen Judentums und seine Sozialwirtschaft haben in den letzten Jahren eine weit über die Sphäre des rein Lokalen und Innerpolitischen hinausgehende Bedeutung erlangt. Amerika, und besonders das Judentum Amerikas, arbeitet auch für Europa. Die Großzügigkeit, die wir schon früher an baulichen, technischen

und industriellen Unternehmungen Amerikas bewundert haben, zeigt sich jetzt in ähnlichen Dimensionen auf sozialem und humanem Gebiete. Was aber besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist die Tatsache, daß Dr. Wise mit bewundernswürdigem Weitblick schon im Jahre 1915 einen jüdischen Kongreß im Interesse des ganzen Judentums forderte. Die Reden werfen klares Licht auf die Tagesfragen unserer Zeit und bekunden einen höchst klaren und praktischen Sinn. Bezeichnend sind hierfür die Worte der letzten Rede: „We believe that the American Jewish Congress can render service to the Jews, but it were the part of the demagogue pure and simple to intimate that the Congress can or will achieve miracles. Immeasurable and even miraculous hurt may be done in an hour, but laborious years alone achieve unmiraculous good.“

Breslau.

Michael Guttmann.

Bücherschau.

(Von der Mitteilung der Preise ist absichtlich abgesehen)

- M. Blanckenhorn, Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nordafrikas, 3. Teil. Leipzig, Hinrichs, 1921, 46 S.
- Chajim Bloch, Gottes Volk und seine Lehre, Leipzig, G. Engel, 27 S. Sehr weitschweifig gedruckt, größtenteils Allbekanntes.
- Catalogue, Hebrew Union College 1922/3, 70 S. Prospekt und Jahresbericht des H. U. C. in Cincinnati.
- Dr. Samuel Grünberg, Zum Ursprung des Magen-David. Auszug aus „Jüd. Presse“ 1922, 28/9, 8 S. MD = doppeltes \neg in althebr. Schrift = Unterschrift König Davids!
- Dr. Michael Friedländer, Die jüdische Religion. Einzig berechtigte Uebersetzung aus dem Englischen von Josua Friedländer. Frankfurt (Kauffmann) 1922, 429 S. Der hochverdiente langjährige Leiter des Jews College bespricht die Glaubens- und Pflichtenlehre des Judentums mit umfassender Kenntnis des gesamten jüdischen Schrifttums, in schlichter, zu Herzen gehender Form. Von ausgesprochen konservativem Standpunkt aus wird weitgehende Pietät gegen das geheiligte Herkommen (333, 2!), aber auch Duldung gegen Andersdenkende (184), eine universalistische Ethik (230 über Zins!) gefordert und der Wunsch des weiblichen Geschlechts nach gründlicher religiöser Ausbildung bedingungslos gebilligt (384). Die Uebersetzung ist vortrefflich und mit guter biographischer Einleitung versehen. Auch das dankenswerte Bücherverzeichnis am Schluß hat der Uebersetzer vervollständigt.
- Hermann Gunkel, Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst I: Geschichten von Elisa. Berlin W., Carl Curtius, 100 S. Bespricht die Erzählertechnik folgender Geschichten: Elisa Nachfolger des Elia, Die Sunamitin, Naeman, Die Belagerung Samariens, Der Aufstand des Jehu. Die Aufsätze werden auch den Leser methodisch anregen, der die Freiheit der Erzähler gegenüber dem Stoff nicht so hoch einschätzt wie G.
- David Koigen, Der moralische Gott. Berlin, Jüdischer Verlag, 1922, 219 S. Anknüpfend an frühere kulturphilosophische Untersuchungen bespricht Vf. die Beziehungen zwischen Religion und Kultur und versucht,

die (vom Mythos und von der Religiosität scharf geschiedene) Religion, über Kant hinausgehend, im Kulturwillen zu „bewurzeln“. Bei der Besprechung der Eigenart jüdischer „Religionsbildung“ im Gegensatz zur „arischen“ und zur christlichen läuft manches sehr Bedenkliche unter; so fühlt er sich S. 126 durch Cohens Ethik des *r e i n e n* Willens und Aesthetik des *r e i n e n* Gefühls an die „hebräische Tradition von reinen Gegenständen, reinen Tieren u. dgl.“ erinnert.

ספר שבחי הכטש"ט, נדוך ומסודר מחדש בצירוף מביא הדמות מאת ש' א' הורודצקי; ספרי משניות מר' נחמן מברסלב בצירוף מביא מאת ש' א' הורודצקי. Berlin-Charlottenburg, Verlag Ajanoth G. m. b. H., 5682, 150 bezw. 170 S. Der Neudruck der beiden wichtigen Dokumente chassidischer Literatur kann nur aufs freudigste begrüßt werden, zumal Ausstattung und Buchschmuck alles Lob verdienen; mindestens für die Erzählungen des R. Nachman wäre die Herstellung einer Volksausgabe mit besserer Papierausnützung erwünscht. Horodetzky's Einleitungen geben das zum Verständnis Wünschenswerte und berichten über die zum Abdruck gelangten Ausgaben; für 1 ist die Ausgabe des ספר שבחי הכטש"ט, Kopyst 5575, zugrunde gelegt; Rabbi Nathan, den Nacherzähler der Geschichten des R. Nachman, hält H., stark abweichend von Buber, für den „hebräischen Eckermann“. Die grenzenlose Verehrung des Herausgebers für den Baal Schem, den er hoch über den Rabbinitismus erhebt, mit Jesus und Isaak Luria in eine Reihe stellt, erfährt freilich durch die Einleitung zu den Erzählungen seines Enkels, die die schweren Mißstände im Chassidismus bloßlegt, eine unwillkürliche und deshalb sehr überzeugende Korrektur; aber der religiöse, dichterische, folkloristische Wert der Dokumente aus seinem Einflußkreise ist von jedem Standpunkte aus unbestreitbar.

Dr. Caesar Seligmann, Geschichte der jüd. Reformbewegung. Frankfurt, Kauffmann, 1922, 189 S. Der bekannte Führer des liberalen Judentums entwickelt S. 11—35 Wesen und Bedeutung der Reform aus dem Streben nach Ausgleich zwischen Universalismus und Partikularismus (beides in wesentlich anderem Sinne verstanden als sonst in der religionswissenschaftlichen Erörterung) und stellt dann die Entwicklung der Reform und ihre Auseinandersetzung mit Gegnern von rechts und links bis 1914 dar; im wesentlichen beschränkt er sich auf Deutschland; auf Frankreich, England, Amerika fallen Streiflichter. Wie nach der Einleitung zu erwarten, verteilt der Verfasser Licht und Schatten durchaus vom Standpunkte der eigenen Richtung aus; besonders interessant ist (S. 154) die Unzufriedenheit mit Beschlüssen des allg. Rabbinerverbandes. Gerade darin, daß wir aus berufener Feder die Auffassung des Liberalismus von seiner eigenen Vergangenheit erfahren, liegt der Wert der Schrift; Übertreibungen, wie S. 96 (S. R. Hirsch habe jeden Gebrauch für inspiriert gehalten), und Einseitigkeiten in der Stoffauswahl, wie S. 156 (es wird nur der Protest von orthodoxer Seite gegen die „Richtlinien“ erwähnt), finden sich in jeder Parteischrift; wenn freilich Seligmann S. 9 seinen Vorgängern Graetz und Dubnow zum Vorwurf macht, daß sie „nicht als Historiker, sondern als Parteigänger“ schreiben, fühlt man sich an das Goethesche Wort erinnert: Aber *u n s r e* Partei freilich versteht sich von selbst.

Warum gingen wir zum ersten Zionistenkongreß? Herausgegeben vom Berliner Büro der Zionistischen Organisation, Berlin, Jüdischer Verlag, 111 S. Gibt Auszüge aus Herzls Tagebüchern und Zuschriften von 32 noch lebenden

Besuchern des Kongresses mit Lichtbild und Facsimile der Unterschrift, auch von solchen, die der zionistischen Bewegung nicht mehr angehören. Das vorzüglich ausgestattete Buch enthält einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Zionismus.

Zeitschriftenschau.

Haschiloach, hsg. von Josef Klausner, Jerusalem, Jahrgang 40, Heft 3, enthält u. a. die Fortsetzung der Untersuchung J. Klausners: הרעיון המשיחי und S. Krauß: תקופת הנאונים לאור הגניזה.

Hazofeh, hsg. von L. Blau, M. Guttmann, S. Hevesi, Jahrgang VI, Heft 2. U. a.: I. Davidson, פיוטים; J. Mann, תשיבה מאת ר' שמואל בן עלי גאון בנדנר; H. Brody, כרם חמד, J. Maarssen, לתולדות מוהר"ד שאל בן מוהר"ד אריה לייב; B. Lewin, התרות לחשיבות רס"ג על חיי הבלבי; J. Duschinsky, אביד אמשטרדם; Heft 3 enthält u. a.: die Fortsetzung des letztgenannten Aufsatzes; ferner V. Aptowitzer, שבלים; J. Mann, לקדוש ירחים דר' פינחס; S. Klein, האי גאון פירוש על מס"ג כות מאת ר'.

Der Islam, hsg. von C. H. Becker in Berlin und H. Ritter in Hamburg. Band XII, Heft 3/4. Darin J. Horovitz, Biblische Nachwirkungen in der Sira.

Jeschurun, Zeitschrift für Lehre und Leben im Judentum, hsg. von J. Wohlgenuth, 9. Jahrg., Heft 7/8. Enthält u. a.: I. Unna, Einiges aus dem Ideenkreis des R. Salman aus Ladi; S. Kaatz, Hillel und die Bne Batyra; E. König, Dreitausend Fehler im A. T. ?; H. Cohen, Das jüdische Notrecht, und den Schluß der Abhandlung von Maarssen über קבלת שבת. Heft 9/10 enthält u. a.: H. Weyl, Die religiöse Immanenz; E. Ehrentreu, Untersuchungen über die Entwicklung und den Geist der Massora; J. Neubauer, Die Bedeutung David Hoffmanns für die Bibelwissenschaft; S. Grünberg, השפה העברית במהלך העתים.

The Jewish Quarterly Review, hsg. von Cyrus Adler. Bd. XIII, Nr. 1. Enthält u. a.: H. Hirschfeld, An unknown grammatical work by Abulfaraj Harun; B. Halper, Descriptive catalogue of Geniza fragments in Philadelphia; H. Brody, A manuscript miscellany.

Orientalische Literaturzeitung, hsg. von W. Wreszinski, 25. Jahrgang. Nr. 6 enthält u. a. folgende Besprechungen: Geffcken, Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der antiken Welt (Rust); Hauser, Geschichte des Judentums (Stärk); Littmann, Morgenländische Wörter im Deutschen (Perles); Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch (Kahle). Nr. 7 enthält: Delitzsch, Die Lese- und Schreibfehler im A. T. (Walther); Nawratzky, Das neue jüdische Palästina (Thomsen); Vollers, Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange (Haas). In Nr. 8/9 folgen einer Abhandlung von B. Landsberger über Mehlbereitung im Altertum die Besprechungen von: Nelson, The battle of Mediddo (Kees); Palästina, Bilder von Land und Leben, eingel. von Calvary (Dalman); v. Schroeder, Religionslehre (Winternitz); Seligmann, Die Zauberkraft des Auges und das Berufen (Meyerhof); Thilo, Das Hohelied (Dalman).

Studi filosofici e religiosi, hsg. von Bonucci, Bd. III, Nr. 2.

Theologie und Glaube, hsg. von N. Peters u. a., 14. Jahrgang, Heft 3, 4, 5.

Zeitschrift des deutschen Palästinavereins, hsg. von C. Steuernagel, enthält u. a.: O. Viedebantt, Zur hebräischen, phönizischen und syrischen Gewichtskunde; Dalman, Die Ausgrabungen von Raymond Weill in der Davidsstadt.

Protokoll

der Ausschußsitzung am Montag, den 11. September 1922, nachmittags 6 Uhr, in der Wohnung von Herrn Karger, Berlin NW., Roonstraße 5.

Anwesend: Elbogen, Karger, Mittwoch, Sobernheim, Weil. **Entschuldigt:** Baeck, Goldschmidt, Heinemann, Lazarus, Nathan, Porges, Rothschild, Seeligmann, Simonsen, Vogelstein, Winter.

S o b e r n h e i m eröffnet die Sitzung um 6¹/₄ Uhr und berichtet: 1. Herr Sigmund Seeligmann, Amsterdam, hat seine Zuwahl in den Ausschuß angenommen. 2. Der Deutsch-Israelitische Gemeindebund, der nach der Einstellung der Tätigkeit des Verbandes der deutschen Juden dessen Räume übernommen hat, hat der Gesellschaft ebenso wie der Verband einen Raum einschließlich Heizung, Beleuchtung und Telefonbenutzung unentgeltlich zur Verfügung gestellt. 3. Herr Generalkonsul Eugen Landau hat der Gesellschaft 10 000 Mk. und Herr Bernhard Thurnauer, Nürnberg, durch Herrn Rabbiner Dr. Freudenthal 500 Mk. überwiesen. 4. Die immerwährende Mitgliedschaft der Gesellschaft erwarben die Herren Sandor Wolf, Eisenstadt, und Rabbiner Dr. Goldberger, Tata. 5. Die Kassenverhältnisse sind in Ordnung. Die noch ausstehenden und trotz mehrfacher Mahnung nicht eingegangenen Jahresbeiträge werden jetzt durch Nachnahme eingefordert. Sollten auch die Nachnahmen nicht eingelöst werden, so müßten die Mitglieder, die mit der Zahlung im Verzug bleiben, ausgeschlossen werden. Bei den auswärtigen Mitgliedern soll versucht werden, die noch ausstehenden Beiträge durch Vertrauensleute in der Währung ihres Landes einzuziehen; die Beträge sollen nur dann gewechselt werden, wenn sie zur Deckung von Ausgaben gebraucht werden. — Da die Barmittel der Gesellschaft bei den ständig wachsenden Kosten für den Druck der Monatsschrift kaum zur Deckung der laufenden Ausgaben reichen, soll versucht werden, einen Fonds zur Beendigung des Druckes der Mechilta zu sammeln. 6. Die Satzungen sind in der von der Generalversammlung am 2. März d. J. beschlossenen Form vom Registerrichter genehmigt worden. 7. Dem Verlag Kauffmann ist die Genehmigung zur Drucklegung der dritten Auflage des Werkes von Baeck „Das Wesen des Judentums“ erteilt worden. 8. Gemäß dem Beschluß des Ausschusses vom 27. Dezember 1921, das Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur den Mitgliedern der Gesellschaft nur auf Wunsch und nur gegen Erstattung des Selbstkostenpreises zu überlassen, hat die Gesellschaft 1000 Exemplare des Jahrbuches angekauft. Da bisher nur 431 Exemplare abgesetzt worden sind, wird beschlossen, den Verein für Jüdische Geschichte und Literatur zu bitten, künftig das Jahrbuch unsern Mitgliedern auf ihr direktes Ersuchen zu ermäßigtem Preise abzugeben. 9. Herr Rabbiner Dr. Vogelstein-Breslau hat mitgeteilt, daß er die Arbeiten an seinem für den Grundriß bestimmten Werk „Die jüdische Geschichte vom babylonischen Exil bis zum Abschluß der Mischna“ wieder aufgenommen habe. Es soll angestrebt werden, die Veröffentlichung von Bänden des Grundrisses baldmöglichst fortzusetzen.

10. Die von Herrn Rabbiner Dr. Rieger bearbeitete 2. Auflage von Philippson „Neuste Geschichte des Jüdischen Volkes“, Band I, ist im Juli beim Verlage J. Kauffmann erschienen. Die Preisfestsetzung erfolgte nach genauer Prüfung der Originalrechnungen. Eine Anzahl von Rezensionsexemplaren ist an einschlägige Zeitungen versandt worden. 11. In Verfolg des Beschlusses der außerordentlichen Mitgliederversammlung vom 2. März d. J., regere Propaganda für die Gesellschaft, namentlich auch durch Veranstaltung von Vortragsabenden in den Logen und durch Auflegung von Werbelisten zu betreiben, wird nach eingehender Erörterung beschlossen, eine Skizze über die Ziele und Aufgaben der Gesellschaft schreiben zu lassen und diese Skizze mit sonstigem Werbematerial an die Rabbinen und Vertrauensleute der Gesellschaft zwecks Abhaltung von Vorträgen und Werbung neuer Mitglieder zu senden. Anläßlich des am 2. November d. J. stattfindenden zwanzigjährigen Jubiläums der Gesellschaft soll eine Festsitzung stattfinden. 12. Die Herren Elbogen, Mittwoch und Sobernheim werden beauftragt, dem Ausschuß in seiner nächsten Sitzung Vorschläge für Zuwahlen in den Ausschuß zu machen. 13. Herr Dr. Heinemann soll gebeten werden, in der Monatsschrift auch fremdsprachliche Beiträge zu veröffentlichen, falls solche eingesandt werden. 14. Die Herren Elbogen und Weil haben ein numeriertes Verzeichnis sämtlicher Schriften der Gesellschaft zum Gebrauch für Bibliotheken hergestellt. Es wird beschlossen, es zu drucken. 15. Die Angelegenheit Fock (Nichtauslieferung unserer Bücherbestände) konnte infolge Erkrankung des Inhabers des Verlages nicht zum Abschluß kommen; sie wird sobald wie möglich wieder aufgenommen werden.

Schluß der Sitzung $\frac{3}{4}$ 9 Uhr.

gez. Elbogen.

gez. Sobernheim.

Veröffentlichung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Die ungewöhnliche Preissteigerung auf allen Gebieten der Herstellung hat auch uns gezwungen, die Preise der Veröffentlichungen der Gesellschaft zunächst um 100 % zu erhöhen. Da niemand weiß, in welcher Weise sich die Verhältnisse weiter entwickeln werden, geht die Gesellschaft ebenfalls zu dem vom Deutschen Buchhandel fast allgemein eingeführten Verfahren über, eine gleitende Skala einzurichten, die sich je nach den Verhältnissen richtet. Es wird für jede Veröffentlichung der Gesellschaft ein Grundpreis festgesetzt, der mit einer Entwertungsziffer (Multiplikator) multipliziert den derzeitigen Ladenpreis der Veröffentlichung ergibt. Der augenblickliche Multiplikator ist 80 und erfährt eine Veränderung der sich jeweils den Verhältnissen anpassen wird. Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten nach wie vor auf die so errechneten Preise einen Nachlaß von 25 %.

Zur Religionsphilosophie der Gegenwart.

II. Philosophie des Lebens: Darwin, Bergson, Simmel.

Von Albert Lewkowitz in Breslau.

In Nietzsche trat uns die den sittlichen und religiösen Idealismus erschütternde Gewalt der positivistischen, zum Naturalismus sich steigernden Denkrichtung entgegen, die im Lebensbegriff des „Willens zur Macht“ Gott und Menschheit als Illusionen zu enthüllen suchte. Der aktive Nihilismus oder dionysische Pessimismus entsprach einem Heroismus des Willens, der auch dem Chaos der Wirklichkeit gegenüber zu stolz war, um zu verzweifeln, der die Bejahung auch der Sinnlosigkeit des Lebens als höchste Steigerung des Lebenswillens wertete. „Ich liebe Dich, o Ewigkeit!“

1. Darwin¹.

Nur in wenigen Strichen haben wir im Zusammenhang mit der Nietzscheschen Philosophie den Darwinismus und die mit ihm gegebenen Probleme der Ethik und Religionsphilosophie zeichnen können. Doch dürfte seine weltanschauliche Bedeutung, seine Gegensätzlichkeit zum Persönlichkeitsbegriff und Gottesbegriff des Judentums bereits deutlich geworden sein. Gerade die „Ueberwindung“ des Darwinismus durch Nietzsches Wille zur Macht aber zeigt die Notwendigkeit einer selbständigen Auseinandersetzung mit dem Lebensbegriff der durch Darwin eröffneten modernen Biologie. Bestünde der Darwinismus als Erkenntnis des Lebens zu Recht, dann haben Sittlichkeit und Religion höchstens Nützlichkeitsbedeutung für die Erhaltung des Lebens, ihr selbständiger Wahrheitswert aber ist vernichtet.

Es zeigt sich, daß bei aller Selbständigkeit der Religion doch ihr Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Kultur nicht vernachlässigt werden darf. Denn gerade weil Religion eine weltumspannende Stellung zur Wirklichkeit ist, verträgt die Einheit und damit der Ernst der Lebensanschauung nicht den Widerspruch der religiösen und wissenschaftlichen Wahrheit. Wenn auch Wissenschaft und Religion nicht identisch sind, die Erkenntnis der Wirklichkeit und ihr religiöses Erfassen verschiedenen Akten des Geistes entspringen, so ist es doch dieselbe Welt, die Gegenstand der wissen-

¹ Darwin: Entstehung der Arten; H ä c k e l: Natürliche Schöpfungsgeschichte; Weismann: Vorträge über Descendenztheorie.

schaftlichen und der religiösen Wahrheit ist. Die Gefahr der Gefühlsseligkeit bedroht die Religion, wenn sie sich im lyrischen Subjektivismus ihrer Ueberzeugungen einschließt, ohne deren Wirklichkeitsgehalt auch der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber zu sichern. Vermag die Wissenschaft auch nicht die Religion zu begründen, so muß das wissenschaftliche Weltbild zum mindesten eine religiöse Stellungnahme möglich lassen, wenn diese nicht als subjektiv erscheinen soll. In dem Schleiermacherschen Weltbild besteht diese Einheit zwischen Metaphysik und Religion, und so bedeutet seine Verselbständigung der Religion nicht ihre Isolierung vom Gesamtleben der Persönlichkeit¹.

Grade das Judentum aber betont mehr als jede andere Religion die Abhängigkeit der Welt und des Weltlaufes von Gott. Gott schafft die Ordnung der Welt, den Menschen in seinem Ebenbilde, setzt ihn zum Herrn der Dinge ein, verkündet ihm Gesetze und Ziele des Menschenlebens, läßt die Zukunft der Menschheit von Gotteserkenntnis erfüllt sein. Die jüdische Religionsphilosophie darf daher am wenigsten zum bloßen Fideismus, der Beschreibung des Glaubensgehaltes, ohne Versuch ihn zu rechtefertigen, werden.

Das aber ist gerade der Kern des Darwinismus, jede geistige Lenkung des Weltlaufes abzulehnen und dem Zweckgedanken die Erkenntnisbedeutung zu nehmen. So wenig die anorganische Natur von der Physik unter Zweckgesichtspunkten betrachtet wird, sondern der mechanische Zusammenhang der Natur in den Naturgesetzen erkannt wird, dürfe die Biologie, wenn sie Wissenschaft sein will, bei der scheinbaren Zielstrebigkeit der lebendigen Natur als letzter Tatsache stehen bleiben, sondern müsse auch hier an Stelle der antiken, qualitativ teleologischen die moderne mechanistische Naturbetrachtung die mechanischen Ursachen der zweckvollen Zusammenhänge in der organischen Natur darlegen. Dies gestützt auf eine umfassende Kenntnis der biologischen Tatsachen versucht zu haben, ist die gewaltige Leistung Darwins:

1. Die fundamentale Tatsache, die in gleicher Weise in aller Wirklichkeit vorliegt, ist ihre Veränderlichkeit. Das Heraklitische *Πάντα ῥεῖ* (Alles fließt) gilt nicht nur für die anorganische, sondern auch für die organische Natur. Und nicht nur innerhalb

¹ Vgl. Otto: Schleiermachers Reden über die Religion. 3. Aufl. Einleitung.

der Arten besteht die Tatsache der konstanten Veränderlichkeit, sondern sie sprengt auch den Rahmen der Arten, reißt die Schranken zwischen den Arten nieder, sodaß das ganze Reich der Natur vom einheitlichen Strom des Werdens erfüllt ist. Dieses Werden unterliegt keinerlei Zwecken und Zielen, sondern lediglich aus mechanischen Ursachen geht die rastlose Veränderung hervor, auch die, die sich in den richtungslosen Variationen der Individuen kundgibt.

2. Die Unausschöpflichkeit des Werdens aber bringt Individuen und Arten in solcher Fülle hervor, daß zwischen der Zahl der Lebewesen und der zu Gebote stehenden Nahrung eine immer schärfere Diskrepanz hervortritt. Was die Nahrung nicht findet, geht zu Grunde. Das Finden der Nahrung, ihr Festhalten gegenüber den Mitbewerbern hängt wesentlich von der Organisation der Lebewesen ab. Die kleinste Variation kann hier von großer Bedeutung im Lebenskampfe werden. Das schärfere Auge, der schnellere Lauf, die größere Kraft, die günstigere Farbe, welche der Verfolgung entzieht. In dem Kampfe ums Dasein wird die zufällige, d. h. aus rein mechanischen Ursachen entstandene Organisation auf ihren Lebenswert geprüft. Was nicht bestehen kann, geht zugrunde und überläßt den Futterplatz der günstigeren Organisation.

3. Was überlebt, bewahrt seine Organisation nicht allein für sich, sondern vererbt sie den Nachkommen. Hinzukommende Variationen lassen wieder die Chancen im Daseinskampf ungleich werden. Der neuentbrennende Kampf ums Dasein erhält wieder die für den Kampf am besten Angepaßten. So steigern sich die Variationen durch Summierung nützlicher Variationen. Zeiten günstigerer Lebensbedingungen lassen auch die weniger guten Organisationen bestehen, oder diese Arten wandern in noch unbesetzte Gegenden, wo sie ihren Unterhalt finden. So entsteht durch zufällige richtungslose Variation, Vererbung und Auslese im Kampfe ums Dasein die bunte Fülle der Arten, ihre Angepaßtheit für ihre Lebensbedingungen, die Entwicklung der Arten vom niedrigsten Lebewesen bis hin zum Menschen.

Der Kampf ums Dasein züchtet die Arten aus der Summierung richtungsloser zufälliger Variationen und bewirkt die Entwicklung des Lebens.

Auch das best organisierte Tier, der Mensch, unterliegt dem Daseinskampfe. Der Kampf ums Dasein erfüllt das Leben des Menschen; in diesem Kampfe werden alle seine Fähigkeiten gewogen, seine körperlichen wie seine geistigen. Auch das sittliche Bewußt-

sein ist eine Waffe in diesem Lebenskampfe. Denn die Solidarität der Menschheit vergrößert die Chancen des Sieges über die Gegner des Menschen, unterwirft die Natur dem Menschen, schränkt die Gefahren ein, die dem Menschen vom Menschen drohen. Die Sittlichkeit sichert das Leben des Menschen. Der Kampf um die Erhaltung des Lebens ist der Motor des Lebens.

Der Realismus der Menschen der Gegenwart hat in diesem Bilde des Lebens seinen klassischen Ausdruck gefunden. Die wissenschaftliche Haltbarkeit des Darwinismus aber wird heftig umstritten, seine Voraussetzungen werden bekämpft. Gegen die zufälligen richtungslosen Variationen und den Kampf ums Dasein als Komponenten der Entwicklung wird geltend gemacht:

1. daß die Entstehung komplizierter Organe oder gar differenzierter Organismen aus zufälligen Variationen so wenig erklärt werde, wie etwa das Entstehen einer wissenschaftlichen Arbeit durch Zusammenschieben der Buchstaben;

2. sind die Variationen der Arten vielfach nicht richtungslos, wie der Darwinismus annimmt, sondern wie die Theorie der Orthogenese hervorhebt, bestimmt gerichtet;

3. sind die zu Arten führenden Variationen nicht eine Summe unbedeutend kleiner Veränderungen, sondern gehen die Arten aus Mutationen hervor, die eine sprunghafte Veränderung der Arten darstellen;

4. würden die richtungslosen unbedeutenden Variationen dem Kampfe ums Dasein keine Handhabe der Auslese darbieten. Denn diese Unterschiede sind sowohl zu unbedeutend, um für den Lebenskampf wesentlich zu werden, als würden selbst nützliche Variationen durch die Richtungslosigkeit der Veränderung wieder verloren gehen oder durch schädliche Variationen anderer Teile kompensiert werden;

5. setzt der Kampf ums Dasein den Lebenswillen der Erhaltung voraus, setzt also eine psychische Kraft in den Kampf ums Dasein ein, die eine zielstrebige nicht mechanische Ursache ist;

6. bleibt die Entstehung des Lebens und das Problem der Ontogenese ungeklärt;

7. wird die Beziehung des gesamten seelischen Lebens auf den Trieb der Selbsterhaltung als seiner Quelle nicht der Fülle der menschlichen Kräfte, insbesondere nicht der Selbständigkeit des sittlichen Bewußtseins gerecht.

Aus diesen Gründen, die sich noch vermehren lassen¹, hat der Darwinismus in weiten wissenschaftlichen Kreisen an Geltung ver-

¹ Vgl. des Vfs. Mechanismus und Idealismus. Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars 1919.

loren. Nicht für die Entstehung der Arten, wohl aber für die Erhaltung der entstandenen Arten bleibt der Gedanke vom Kampfe ums Dasein von grundlegender Bedeutung.

2. Bergson¹.

Dem Darwinismus ist in Bergson der bedeutendste Gegner entstanden, der sich nicht mit einer Kritik der mechanistischen Lebens-
theorie begnügt, sondern ihr eine eigne Philosophie des Lebens entgegenstellt. Versucht der Darwinismus eine Zurückführung der lebendigen Natur auf die Elemente und Wirkungsweise der anorganischen Natur, so erweist dieser Versuch die methodische Unmöglichkeit, auf dem Wege der Reduktion der organischen auf die anorganische Natur dem Wesen des Lebens gerecht zu werden. Gäbe es keine andere Möglichkeit das Wesen des Lebens zu ergründen, so ständen wir dem Leben als einem Rätsel gegenüber. So aber verhält es sich nicht.

Uns selbst vermögen wir noch auf eine andere, eine unmittelbare Art zu erfassen. Unser Ich gewährt uns die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis unseres Lebens. Vielleicht, daß von hier ein Licht auf den allgemeinen Charakter des Lebens fällt.

a) Ich. Auch unser seelisches Leben hat eine mechanistische Psychologie in Analogie zur Physik aus letzten Elementen, den Empfindungen, deren mechanischen Zusammenhängen, Verschmelzungen, Vorstellungen, Assoziationen, Begriffen, der Summierung von Gefühlsqualitäten und Motivationskräften wie ein Mosaik aus letzten Bausteinen aufzubauen gesucht. Befreien wir uns von diesen Theorien, die die Voraussetzungen der Physik in die Psychologie hineinragen, und achten wir unmittelbar auf irgend einen Inhalt unseres Bewußtseins, so werden wir gewahr, daß dieser Bewußtseinsinhalt nicht isoliert für sich besteht, sondern eingelagert ist in die ganze flutende Fülle unseres seelischen Lebens, nicht einen Augenblick unverändert in seiner Qualität, sich bald deutlicher, bald undeutlicher aus der Fülle des gesamten seelischen Lebens heraushebt, wie unsere Aufmerksamkeit selbst in ihrer Intensität schwankt, auch sie eingewoben dem Zusammenhang, dem Fluten unseres Lebens. So wenig es möglich ist, einen Tropfen aus dem Meer herauszuheben, ohne ihn zu etwas anderem zu machen, als

¹ Bergson: Zeit und Freiheit; Materie und Gedächtnis; Schöpferische Entwicklung. E. Ott: H. Bergson, der Philosoph moderner Religion. R. Curtius: Die literarischen Wegbereiter des modernen Frankreich.

er in der Strömung des Meeres ist, so wenig können wir von Elementen und besonderen Inhalten des Bewußtseins reden, ohne die Dynamik der Seele zu überschen.

In jedem Inhalt unseres seelischen Lebens aber lebt die ganze Fülle und Energie unseres Ich nicht nur als Untergrund, der ihn trägt, sondern zugleich als *Zusammenfassung* unseres Ich in dem momentanen Bewußtseinszustand des *Jetzt*. Im Gegensatz zur Vergangenheit der Körperwelt, die in der Gegenwart gleichermaßen untergegangen ist und nur als *Wirkung* vorhanden ist, bewahrt das Ich seine Vergangenheit nicht nur in ihren Wirkungen, sondern ist sich seiner Vergangenheit in der *Erinnerung* bewußt. In unseren Empfindungen, Gefühlen, Handlungen reagieren wir in Gemäßheit unserer früheren Erfahrungen, Erlebnissen, Handlungen, sind unsere Reaktionen vom Bewußtsein unserer Vergangenheit innerlich durchdrungen, und dies umso mehr, je bewußter diese Reaktionen Handlungen unseres Ich, Ausdruck unseres Wesens sind. So ist unsere Vergangenheit nicht untergegangen, sondern lebt das Leben der Erinnerung, vermögen wir uns in unsere Vergangenheit zurück zu denken, uns in diese zu verlieren. Unser Ich umfaßt unsere Vergangenheit und unsere Gegenwart, schließt beide in fließender *Kontinuität* einheitlich zusammen, kennt kein starres Vorüber und kein isoliertes Jetzt, sondern ist *Kontinuität der Dauer*.

Aber auch unsere *Zukunft* ist kein abstraktes Ziel, losgelöst von der lebendigen Strömung unseres Ich. Die Empfindungen, Gefühle, Strebungen, Willensentschließungen unseres Ich ballen sich zu Wirkungen zusammen, die unsere Zukunft sind. Nicht als wenn diese Zukunft nur die Summe unserer Vergangenheit und Gegenwart wäre. Sondern wie die Gegenwart nicht unserer Vergangenheit gleicht, vielmehr das Sein unseres Ich der schöpferische Grund unserer Wandlungen ist, ist unsere Zukunft *Schöpfung* unseres Ich in unberechenbarer Formung und Zusammenballung unserer seelischen Kräfte und Erlebnisse. In allen Wandlungen, Strömungen, Zusammenballungen seiner Inhalte bleibt das Ich schöpferisch, ist sein Werden *schöpferische Entwicklung*. Und je tiefer, gewaltiger ein Ich ist, umso machtvoller ist seine schöpferische Selbstverwirklichung, umso unberechenbarer seine *Genialität*, sein Werden. So ist das Leben der Seele *Kontinuität des Werdens, Dauer*, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umspannt, schöpferische Entwicklung, die alle Inhalte der Seele aus der eignen Tiefe umformt, durch sie hindurch ihre schöpferische Aktivität verwirklicht: die Seele das Reich der Freiheit.

Unmöglich wahr sind demnach alle Theorien, die wie der Materialismus die Seele zu einer Begleiterscheinung körperlicher Vorgänge nivellieren oder auch nur wie der Parallelismus eine bloßes Nebeneinander von Seele und Körper statuieren. Vielmehr bemächtigt sich die Seele des Körpers als ihres Instruments, durch welches sie die Reize der Umwelt aufnimmt und durch welches sie handelnd in die Wirklichkeit eingreift. Das Nervensystem ist die Leitungsbahn, auf der die Reize der Seele zuströmen und die Handlungen sich vollziehen, das Nervensystem der Apparat, in dessen Dienst alle Erhaltungskräfte des Körpers stehen. Der Herrscher über den Leib ist die Seele als Reservoir von Indeterminiertheit, Freiheit, schöpferischer Entwicklung.

Eine kritische Stellungnahme zu dieser intuitiven Psychologie werde erst beim Rückblick auf das Ganze versucht. Ihre Bedeutsamkeit für die Gewinnung eines Seelenbegriffs, der der Ethik und Religionsphilosophie die Naturbasis des persönlichen Lebens sichert, leuchtet hervor.

b) **Welt.** Welches Licht fällt von dem so verstandenen Ich auf die Totalität der Natur, insbesondere auf das Reich der lebendigen Natur?

Soll die organische Natur so verstanden werden, daß das Leben der Seele in ihr Raum hat, so geht es nicht an, sie als einen bloßen Mechanismus physischer Energien zu fassen. Alle mechanischen Theorien deuten grundsätzlich das Leben als einen Spezialfall des kausal zu begreifenden kosmischen Werdens und negieren die Eigengesetzlichkeit des Lebens und somit der Seele. Eine Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der Seele muß daher zur Forderung der gleichen Anerkennung für die Eigengesetzlichkeit des Lebens überhaupt führen.

Bergson wagt es, nach zwei Menschenaltern einer mechanistischen Biologie der Biologie ein psychologisches Fundament zu geben, die Traditionen der romantischen Naturphilosophie aufnehmend. Wie für Nietzsche ist für Bergson die lebendige Natur nicht ein Konglomerat nur kausal zusammenhängender physischer Elemente, sondern Schöpfung eines Weltwillens. Dieser Wille aber schafft nicht nach fertigem Plan die Organisation der Arten und die sie durchdringenden Kräfte, sondern ist die Lebensschwungkraft, der *Elan vital*, der die Materie erfaßt und die in ihm liegenden Tendenzen gegen ihren Widerstand in ihr zu verwirklichen strebt. Die Entwicklung der Arten ist die Geschichte der Selbstverwirklichung der Lebensschwungkraft, des Weltwillens, ist schöpferische Entwicklung.

Diese Geschichte ist in ihrer Zukunft nicht zu berechnen, aber auch ihre Vergangenheit ist uns nur bruchstückweise bekannt. Immerhin vermögen wir die entscheidenden zur Verwirklichung gelangten Tendenzen dieses schöpferischen Willens zu erkennen. Sie sind in Pflanze, Tier, Mensch Gestalt geworden. Nicht ein einheitliches Sein hat in ihr verschiedene Form angenommen, sondern die in der Einheit des Lebens ursprünglich eingeschlossenen verschiedenen Richtungen des Lebens haben sich zu ihnen gestaltet.

Die Pflanze ist charakterisiert durch Verwandlung ihrer anorganischen Nahrung zu organischen Elementen des pflanzlichen Daseins, ist Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung durch Umsetzung anorganischer Energien in die organischen Prozesse der Ernährung, des Wachstums, der Fortpflanzung. Wie diese Lebensarbeit von der Pflanze an ihrem Standort verrichtet wird, ist die Pflanze dem Boden verwurzelt, demzufolge ohne Ortsveränderung und von schlafendem Bewußtsein.

Das Tier ist auf organische Nahrung angewiesen, daher notwendigerweise beweglich, um die lebensnotwendige Nahrung aufzusuchen. Bewegung und waches Bewußtsein sind verbunden, wobei es schwer zu entscheiden ist, ob das Bewußtsein Ursache der Bewegung ist, wie es die Bewegung leitet, oder ob die Bewegung das Bewußtsein zur Wachheit gelöst hat. Jedenfalls verlieren Tiere, die zur pflanzenartigen Haftung am Boden zurücksinken mit der Beweglichkeit das wache Bewußtsein. Das Bewußtsein des Tieres ist Instinkt, der die Lebensbehauptung und Fortpflanzung sichert. Das Organ, durch welches der Instinkt die Reize aufnimmt und die Handlungen ausführt, ist das Nervensystem, das mit der fortschreitenden Höhe des Instinkts an Ausdehnung und Differenziertheit zunimmt.

Der Mensch ist das Wesen mit der Fähigkeit der Intelligenz. Intelligenz ist vom Instinkt wesentlich verschieden. Durchdringt der Instinkt die Lebenssphäre des Tieres, indem er alle Bewegungen mit Sicherheit auf das Ziel der Lebenssicherung richtet und die Umwelt des Tieres diesem Lebenswillen dienstbar zu machen strebt, so ist er kenntnislos außerhalb dieser Sphäre der Lebensumwelt.

Der Intellekt schweift über alle Grenzen von Ort und Zeit, beobachtet die Reihe der Dinge, stellt ihre zeitlichen und räumlichen Zusammenhänge fest, erfaßt ihre Relationen und unterwirft durch Kenntnis ihrer konstanten Beziehungen die Dinge dem Lebenswillen. Die Technik ist Werk der Intelligenz, die Werkzeuge ihre Erfindungen. Was aber der Intellekt so an Weite seines Wirkungsfeldes gewinnt, verliert er an Tiefe des Eindringens in die

Wirklichkeit. Nur ihre raum-zeitlichen Zusammenhänge erfaßt er in den Formen der denkenden Verarbeitung der Wirklichkeit und schafft ein Bild der Wirklichkeit, das geeignet ist, dem Handeln Stützpunkte zu geben.

Aus dieser Funktion, dem Lebenswillen das Feld seines Handelns zu beleuchten, gehen alle seine Akte hervor, ist die Struktur des Denkens zu verstehen. Denken ist nicht ein Abbilden der Wirklichkeit, sondern ihre Umformung zu einem Gegenstande möglichen Wirkens. Darum bezieht er die stetige Veränderung der Wirklichkeit auf den ruhenden Raum und die unveränderliche Zeit, um die Bewegung selbst in der abgelaufenen Zeit und der durchmessenen Strecke gleichsam zu fixieren, verwandelt die Physik das Werden der Wirklichkeit zur Unveränderlichkeit ihrer mathematischen Relationen. Denn die als starr begriffene Welt ist die sichere Grundlage des menschlichen Handelns.

Ist das Weltbild der Intelligenz seinem Zwecke entsprechend geeignet, der Orientierung in der anorganischen Natur zu dienen und lebensförderndes Handeln zu ermöglichen, so versagt es aber, wenn mit den Mitteln der Intelligenz das Leben, das unberechenbares Werden ist, begriffen werden soll. Hier verwandelt die mechanistische Biologie Leben in starres Sein unveränderlicher Elemente. Der Intellekt ist nicht geeignet, das Leben zu erkennen, seine Struktur schließt dies aus.

Gelänge es, den Instinkt seiner Gebundenheit an die unmittelbare Lebensphäre zu entreißen und ihn auf das Ganze des Lebens zu richten, dann würde er dieses, wie jetzt seine Umwelt von innen durchdringen und in einem Akt der Intuition sein Wesen erschließen. Eine solche Intuition ist möglich. Die künstlerische Intuition reißt die Schranke zwischen Leben und Leben nieder, ist ein Verstehen unmittelbarer Art und von sicherer Evidenz. Die Bergsonsche Philosophie des Lebens ist ein Akt solch künstlerischer Intuition, der das Leben der Seele im Leben der Welt wiedererkennt. Wie jenes, ist dieses schöpferische Entwicklung.

Ein Strom schöpferischer Entwicklung, ein Bewußtseinsstrom als Energie schaffenden Willens durchwirkt die organische Natur in der Fülle ihrer Tendenzen, ihrer Richtungen. Pflanze, Tier und Mensch sind die Gestaltungen der Tendenzen des Lebenswillens. Immer freier erhebt sich die Kraft des Bewußtseins über die Dumpfheit der Materie, immer umfassender nimmt die Lebensschwungkraft die Materie in ihren Dienst: pflanzliche Gebundenheit, Instinkt, Intelligenz zeichnen die Bahn des sich befreienden Geistes. Die Intuition ist die Vollendung zu der das Bewußtsein drängt. Noch ist

sie in den Anfängen, aber sie wird wachsen und die Schöpferkraft des Lebens als Wesen des Lebens erfassen. Auch die Materie wird sie als die unterste Stufe geistigen Seins, als tiefste Abspannung des Geistes, sein fast erloschenes Bewußtsein erkennen, aus dem die Lebensschwungkraft sich zur Verwirklichung ihrer Freiheit erhebt.

Verwunderung über den Mut zu solch romantischer Naturbetrachtung im Namen der Wissenschaft dürfte der erste Eindruck dieses Systems sein. Möge die Verwunderung auch hier der erste Anfang einer Erkenntnis sein, die ein vollständiges Umdenken unseres Weltbildes bedeutet.

Festgewurzelt in den seit der Renaissance dem europäischen Geist gewohnten Bahnen rationalistischer Welterkenntnis, ja der Identifizierung von Wissenschaft und Rationalismus, will es uns wie eine Verhöhnung der Wissenschaft vorkommen, namens der Wissenschaft den Irrationalismus des Verstehens über den Rationalismus des Denkens zu setzen. Doch müssen wir begreifen, daß hier eine Krisis im wissenschaftlichen Erkennen ausgebrochen ist: die energische Anwendung der Denkmittel der Physik zur Bewältigung des Lebensproblems hat ihre Unzulänglichkeit für die Auflösung dieses Problems bewiesen. Je weiter die Methode der Physik in Biologie und Psychologie hineinreicht, umso fremder, unverständlicher wird uns die lebendige Natur, werden wir uns selbst. An Stelle der schaffenden Einheit unseres Willens, der Sinngehalte, des Zielstrebens unseres Lebens werden wir in die einander folgenden Inhalte unseres Bewußtseins zerlegt, wird unser Ich der Name für den mechanischen Zusammenhang unserer Inhalte, werden wir zum Nicht-Ich, einem Rad der Weltmaschine.

Die mechanistische Naturwissenschaft erklärt uns als Nicht-Ich, Bergson hält an unserem Ich-Charakter fest und will die lebendige Natur als Schöpferin dieses Ich, selbst als ein Ich erfassen. Als Ich erfassen wir uns in einem Akt der Intuition, nicht in rationaler Zerlegung unseres Seelenlebens in Elemente und deren äußerlichen Zusammenhang. Glauben wir dieser Intuition, dann verwerfen wir die Konstruktionen einer mechanistischen Psychologie und in Konsequenz einer mechanistischen Biologie.

Bejahen wir die Erkenntnis der Intuition, dann erschließen die intuitiv gewonnenen Begriffe wiederum nur dem intuitiven Verstehen, nicht dem rationalen Zergliedern ihren Gehalt, denn sie sind Versuche, das intuitiv Erschaute zu beschreiben. Darum sind Begriffe wie Werden, Kontinuität, Dauer, schöpferische Entwicklung

in ihrer Beziehung auf die Tatsachen des Lebens und der Seele von intuitivem Gehalt. Intuitive Begriffe bilden alles geschichtliche Begreifen. Bergson gibt diesen Begriffen das Heimatsrecht in der Wissenschaft. Die Begriffe der Mathematik und Physik sind nicht die einzigen wahren Begriffe, neben den rationalen gibt es *irrationale* Begriffe, die so zur Erkenntnis des Lebens geeignet sind, wie jene zur Erkenntnis der *anorganischen* Natur.

Ohne behaupten zu wollen, daß die Bergsonschen Begriffe schon die höchste Klarheit intuitiver Begriffe erlangt haben, sind sie der erste Versuch der modernen europäischen Wissenschaft, eine *neue Erkenntnismethode der mathematisch-physikalischen* zur Seite zu stellen. Darin liegt ihre wissenschaftliche Bedeutung, wie immer diese Begriffe *inhaltlich* beurteilt werden.

Durch die Erfassung des Lebens als schöpferischer Natur aber werden wir in unserem innersten seelischen Sein bejaht, erkennen wir uns als lebendiges Ich, unserer Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, wie unserer schöpferischen Tatkraft, unserer Einheit mit der zur Freiheit des Bewußtseins sich emporringenden Natur bewußt, erfassen wir uns als Zentren der Freiheit, der Tat.

Nach zwei Richtungen erfordert für uns das Bergsonsche Weltbild seine *Vervollständigung*: 1. erfaßt Bergson den Menschen nur als *intelligentes* Wesen, das der denkenden Bewältigung der Wirklichkeit fähig, diese durch die Technik in den Dienst des menschlichen Lebenswillens stellt. Damit bleibt Bergson in dem *positivistischen* Ideal der Zivilisation als höchster Stufe des menschlichen Seins befangen. Noch kennt der Wille nicht höhere Ziele, als die Natur zu beherrschen, noch fehlt die Intuition des *sittlichen Bewußtseins*, in dem die Freiheit ihr höchstes Ziel erfaßt, fehlt die Erkenntnis der sittlichen Werte, der Kulturwerte, die höher sind als die Werte der Weltbeherrschung.

2. identifiziert Bergson die *schaffende* Natur, die schöpferische Entwicklung des Weltwillens mit Gott, bedeutet die Selbstbefreiung des Geistes die Selbstverwirklichung Gottes. Das jüdisch-religiöse Bewußtsein kann weder ein Werden Gottes anerkennen, noch die Identität Gottes mit Bergsons schaffender Natur oder schöpferischem Weltwillen. Denn diesem Weltwillen fehlt das Prädikat, das dem Gotte Israels wesentlich ist: die *Heiligkeit*. Selbst wenn ein Ausbau der noch fehlenden Bergsonschen Kulturphilosophie die sittliche Abzweckung der Weltschöpfung hervortreten ließe, so widerspricht die Heiligkeit Gottes seinem Versunkensein in seine Geschöpfe und den sie erfüllenden Lebensdrang.

Andererseits aber muß ein lebendiges, theistisches Bewußtsein ein Weltbild als sich adäquat erkennen, das in dem Weltgeschehen der wachsenden Freiheit des Geistes nicht nur Raum gibt, sondern diese zum Ziel der schöpferischen Entwicklung erhebt.

3. Simmel¹.

Nicht wollen wir an dieser Stelle eine Darstellung der gesamten philosophischen Lebensarbeit dieses rastlos die Probleme der modernen Kultur mit seltener Feinfühligkeit und Reizbarkeit erspürenden Denkers versuchen. Nur insoweit die Bergsonsche Lebensphilosophie von ihm zur Kulturphilosophie emporgehoben wurde, das ist allerdings der Gehalt der letzten und bedeutendsten Epoche seines zu früh vollendeten Lebens, werde hier sein Weltbild festgehalten:

a) **Die Wendung zur Idee.** Hat Bergson das Leben in seinem Fluten, seinem schöpferischen über sich Hinausgehen als Wesen des Lebens zu erfassen gesucht, so setzt Simmel diese Arbeit fort, indem er die schöpferische Entwicklung des Lebens auch auf seiner höchsten Stufe, dem Geiste des Menschen, nachzuzeichnen sucht. Auch der Geist des Menschen, sein bewußtes Leben ist von der Dynamik des Lebens getragen.

Ist jeder Augenblick des geistigen Lebens von bestimmten Inhalten erfüllt, die als solche durch Inhalt und Intensität verschieden sind, so schreitet das Bewußtsein über jeden seiner Inhalte zu neuen hinaus, unterscheidet die früheren von den jetzigen, erfäßt so ihre Eigenart, und darin liegende Begrenztheit. Aber auch der gesamte Inhalt des sinnlichen Bewußtseins ist nicht eine absolute Grenze unseres Bewußtseins. Wir transcendieren unsere natürliche Wahrnehmungswelt sowohl durch die künstlichen Werkzeuge, mit denen wir das unendlich Ferne und das unendlich Kleine zur Wahrnehmung bringen, als durch die begriffliche Ordnung, die wir über die Wahrnehmungswelt breiten. Wir erfassen aber auch die Kategorien, mit denen wir jene begriffliche Ordnung aufbauen, werden uns ihrer Bestimmtheit und damit ihrer Begrenztheit bewußt, erkennen die subjektiven Voraussetzungen eines Weltbildes in der Eigenart der es formenden philosophischen Persönlichkeit, erfassen die verschiedenen Typen philosophischer Formung, ihre notwendige Einseitigkeit, überwinden damit diese Einseitigkeit in der Erkenntnis ihrer Relativität.

¹ Simmel: Die Religion; Lebensanschauung; Philosophische Kultur; Der Konflikt der modernen Kultur; Das Wesen des historischen Verstehens; Rembrandt; Goethe.

Und wie das Erkennen so ein rastlos fortschreitender, jede erreichte Stufe transcendierender Prozeß ist, schreitet unser Wollen zu immer neuen Zielen fort, und überwindet ein jedes durch Beurteilung dieser Ziele an sie übertreffenden Maßstäben, ist insbesondere der sittliche Wille das rastlose über jede erreichte Stufe Hinausstreben unseres Willens zur idealen, nie abgeschlossenen Vollendung. Transcendenz des Lebens, Mehr-Leben ist das Leben auch des Geistes.

Nicht aber vollzieht sich diese Transcendenz des Lebens gleichsam nur in einer Ebene. Aus der Kontinuität des geistigen Lebens heben sich bestimmte Inhalte heraus, die als sinnerfüllte eine Bedeutung haben, die sich dem Strom des Lebens gegenüber selbstständigen und zu selbstgenugsamen Sinnzusammenhängen zusammenschließen. Solche Sinnzusammenhänge sind Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion. In ihnen erhebt sich das Leben zu etwas, das mehr als Leben ist, zu einer Welt des Sinns, die aus dem Strom des Lebens stammt und doch nicht in ihm beschlossen bleibt. Leben des Geistes ist nicht nur Mehr-Leben, es ist auch mehr als Leben:

1. Ohne Erkennen vermag das Leben des Menschen nicht zu bestehen. Wie die sinnliche Wahrnehmung, so dient der Intellekt der Lebenserhaltung und ist gleichsam in die vitale Struktur des Menschenlebens eingeschlossen. Der Mensch erkennt, weil er ohne Erkenntnis nicht bestehen kann, und erkennt soviel, als zur Erhaltung des Lebens notwendig ist. Dabei ist dieses „soviel“ relativ zu den Lebensbedürfnissen des Menschen; es gehört aber nicht nur das erfolgreiche Handeln ermöglichende Wissen zu den Lebensnotwendigkeiten, sondern auch das Wissen, das der Entwicklung seelischer Tendenzen und Kräfte dient. Die Fruchtbarkeit in diesem weiteren Sinne des Wortes steckt für das Leben die Grenzen des Wissenswerten ab. Dem vital gebundenen, vorwissenschaftlichen Erkennen ist wahr, was fruchtbar ist.

In der Wissenschaft hingegen emanzipiert sich das Erkennen vom Lebenszusammenhange, erkennt man nicht mehr um zu leben, sondern dient das Leben der Erkenntnis. Die Formen der Wissenschaft, die im vorwissenschaftlichen Erkennen der Lebensbeherrschung gedient, werden zu selbstständigen Prinzipien, in denen nicht nur die lebenswichtigen Inhalte, sondern die gesamte Wirklichkeit zur Erkenntnis gelangt. Steht der vom Lebenswillen beherrschte Mensch im Mittelpunkt des vorwissenschaftlichen Weltbildes, reißt er aus der Wirklichkeit nur dasjenige heraus, was zu seinen Interessen in Beziehung steht, so ordnet die Wissenschaft

alles Seiende in einem unendlichen kontinuierlichen Zusammenhang des Raumes der Zeit, der Bewegung — unter Weglassung aller Wertunterscheidungen. Aus dem vital gebundenen vorwissenschaftlichen Erkennen erhebt sich die Freiheit wissenschaftlicher Erkenntnis.

2. Im Dienste des Lebenswillens steht das Wahrnehmen. Wir sehen nur, was in unserer Umwelt für uns von Bedeutung ist, genauer: nur das vital Bedeutsame ist unsere Umwelt. Wenn nun an Stelle der Begrenzung des Sehens durch unsere Interessen die Wissenschaft den einheitlichen Zusammenhang der Wirklichkeit setzt, so transcendiert das künstlerische Sehen das vital gebundene Sehen in entgegengesetzter Richtung. In die Individualität des Wahrnehmungsgegenstandes bohrt sich hier das Sehen, nicht um das Wahrgenommene dem Lebenswillen zu unterwerfen, sondern weil im Künstler das Sehen autonom geworden ist. Im Sehen des Künstlers erlangt die Formbestimmtheit des Gegenstandes ihre Selbständigkeit von der Beziehung auf unseren Willen, wird das Gesehene zur in sich ruhenden Ganzheit, ist das Leben Sichtbarkeit geworden. An Stelle der vitalen Gebundenheit der Sinne ist die Freiheit künstlerischer Gestaltung getreten: die künstlerische Klärung der Räumlichkeit im plastischen Bilden, die enthüllende Darstellung menschlichen Daseins in der Typisierung und Individualisierung der Poesie.

3. Desgleichen emanzipiert sich im Recht, in der Sittlichkeit das Richtige, das sein Sollende von der Zweckdienlichkeit des wirtschaftlichen, sozialen, politischen Lebens und werden zu eigenen Formen der Gestaltung des Lebens. Selbst Wirtschaft und Staat werden zu Selbstzwecken in der Form des Kapitalismus und des Imperialismus, hier allerdings mit negativen Vorzeichen.

4. In der Religion steigern sich die Gefühle des Glaubens, Vertrauens, der Demut, Hingabe, Dankbarkeit, Liebe, Reue, Versöhnung, die das soziale Leben durchziehen und den Lebenszusammenhang der Menschen bilden, zur absoluten Stärke, lösen sich die Gefühle der Liebe, des Glaubens, der Demut, der Hingabe von den irdisch-sozialen Gegenständen los, und konzentrieren sich gemäß ihrer absoluten Energie zum absoluten Gegenstande, zu Gott. Gott ist die Liebe.

Aus dem Leben selbst gehen jene Formen, jene geistigen Welten hervor, in denen das Leben seine Zweckbestimmtheit überwindet, in denen der Geist sich zur Freiheit objektiver Gestalten erhebt. In Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst, Religion schafft das Leben Formen, die sich dem Leben souverän gegenüberstellen, es als Material ihrer Formung mit ihrem Sinn erfüllen.

b) **Das individuelle Gesetz.** Das Leben aber duldet keine dauernde Bindung durch Formen, die sich seiner Strömung entziehen. Wie es der Schöpfer der Formen ist, so zerstört es jede Form, deren Sinn von ihm durchlebt und innerlich überwunden ist, ist die Welt der Formen nicht dem Strom des Lebens für immer entzogen. Die aus dem Leben geborenen Formen werden von ihm verschlungen und durch neue ersetzt, ist Leben dieser Rhythmus von Schaffen, Zerstören und neuem Schaffen der Formen.

Dies gilt insbesondere für das Bewußtsein des Sollens, für das **sittliche Gesetz**. Ein am physikalischen Denken orientierter Rationalismus hat noch in der Kantischen Ethik das Sittliche als **allgemeines Gesetz des Sollens** dem **individuellen Leben** entgegengestellt. Unbezweifelbar ist die Ursprünglichkeit des sittlichen Bewußtseins und kann dieses nicht aus dem Wirklichkeitsbewußtsein abgeleitet werden. Jedoch erfordert die Kantische Formulierung des sittlichen Bewußtseins als Bewußtsein eines allgemeinen Gesetzes die Beurteilung der einzelnen Handlungen durch dieses Gesetz, erfordert also die Heraushebung der einzelnen Handlungen aus dem Lebenszusammenhang. Das Leben aber setzt sich nicht aus einzelnen Handlungen als selbständigen Stücken zusammen, sondern ist ein individuelles Sein, das in individuellen Akten sich auswirkt. Nicht die einzelne Handlung, unser ganzes Sein beurteilen wir daher im sittlichen Bewußtsein, wie unser ganzes individuelles Sein als Lebensganzes in unseren Handlungen lebt. So ist das Sollen nicht ein allgemeines, sondern ein **individuelles Gesetz**, das unser Leben durch die Forderung formt, ist das Gesetz individuell und unser Leben **objektiv in Erfüllung individueller Gesetze**, folgt dem Rhythmus des Lebens auch seine sittliche Form.

In der Auflösung aller **religiösen Formen** als unzureichender Ausdrücke des religiösen Bewußtseins besteht die Krisis der modernen Religiosität. Während die Formen nicht allein des Kultus, sondern auch des Gottesbewußtseins als unzulänglich abgelehnt werden, ja das Gottesbewußtsein selbst erschüttert worden ist, behauptet sich die Kraft der Religiosität, das Ganze des Lebens mit ihrer Form zu durchdringen, das ganze Sein in die Sphäre der Religiosität hineinzuziehen. Religiosität als die **Quelle aller Religion** überdauert ihre Gebilde. Die Seele will ihre Gläubigkeit bewahren, während sie den Glauben an alle bestimmten Inhalte verloren hat. Und doch ist dies kein haltbarer Zustand. Denn wie alles geistige Leben nur in Formen sich verwirklichen kann, so verlangt der Grundwille eines religiösen Lebens unvermeidlich ein Objekt, ist jene rein funktionelle Bewegtheit der religiösen Innerlichkeit ohne Gegenstand

des Glaubens nur ein Zwischenspiel, wie sehr immer der Schein entstehen mag, das religiöse Leben vermöge ohne Glaubensinhalt zu bestehen.

Die Zersetzung der Formen ohne Schöpfung neuer Formen ist der **K o n f l i k t** der modernen **K u l t u r** schlechthin. Im wirtschaftlichen, sozialen, politischen, künstlerischen, sittlichen Leben unserer Zeit vollzieht sich der gleiche Vorgang. Das Leben sprengt die Formen, die frühere Zeiten geschaffen und hält die Formlosigkeit vielfach als die reine Form des Lebens. Und doch vermag das Leben des Geistes nur in Formen sich darzustellen, die allerdings zugleich das Leben des Geistes einengen. Nie ist der Konflikt zwischen Leben und Form allgemeiner hervorgetreten, als in unserer Zeit, damit aber die Notwendigkeit der Schöpfung neuer den jetzigen Kräften angepaßter Formen, bis diese wieder der Vernichtung anheimfallen. „So ist das Leben der absolute Kampf, der den Gegensatz von Kampf und Frieden umgreift, während der absolute Frieden, der vielleicht ebenso diesen Gegensatz einschließt, das göttliche Geheimnis bleibt.“¹

c) **Tod und Unsterblichkeit.** Die Rastlosigkeit der Wandlung der Formen, der Rhythmus des Formen schaffenden und Formen zerstörenden Lebens findet seinen Ausdruck auch im Kreise des **i n d i v i d u e l l e n** Lebens, im Gegensatz von Leben und Tod. Denn auch der Tod ist nichts dem Leben von außen Entgegentretendes und es Zerstörendes, sondern gehört in die innere Gesetzlichkeit des Lebens, das Assimilation und Dissimilation, Wachstum und Zerfall in sich schließt. Diese beiden antagonistischen Prozesse konstituieren nicht nur das physische Leben, sondern färben auch das Leben der Seele. Das Bewußtsein des Todes formt unser Leben in den Dimensionen, die wir unseren Plänen und unserem Handeln in Rücksicht auf die Kürze des menschlichen Lebens geben, in der Sonderung unseres Ich von den Inhalten unseres Lebens, die als fließende, kommende und gehende nicht wir selbst sind. Aus dem hierdurch erfolgenden Bewußtwerden der formenden Kraft unseres Ich erhebt sich der Gedanke der Diskrepanz der Tendenzen und Kräfte des Ich zu ihrer möglichen Verwirklichung, des Ueberschusses der Individualität über ihre empirische Realität.

Je höher und differenzierter eine Individualität ist, umso vielfacher greift die Umwelt als **S c h i c k s a l** in ihre Lebensrichtung ein, umbiegend, verkümmern, zerstörend. Ueber dem Gehalt des Lebens erhebt sich die Bedeutung der **P e r s ö n l i c h k e i t**, die

¹ Konflikt der modernen Kultur, S. 48.

Schöpfer dieser Gehalte ist, das Ich. In grenzenloser Zufälligkeit erscheint das gelebte Leben vor dem Geheimnis des Ich.

Das Wertbewußtsein, das die Unvergänglichkeit der Sinngehalte erfaßt, ergreift auch das Ich als mit den Sinngehalten zwar nicht in einer Ebene liegende Realität, aber auch nicht als nur mit dem Wandel der Lebensinhalte fortgetragene Strömung des Lebens. Ein Drittes zwischen flutenden Lebensinhalten und dauernden Lebensgehalten vereint das Ich sie Beide, höher an Wert als sie.

Je tiefer eine Individualität ist, umso mehr erlebt sie dieses Geheime ihres Seins und je mehr sie durch ihre Differenziertheit dem Schicksal ausgesetzt ist, umso unvergänglicher gilt ihr ihr Sein. Diese Unsterblichkeitshoffnung bedeutet letztlich nicht ein Erlangen jenseitiger Güter, auch nicht bestimmter seelischer Qualitäten, selbst nicht die der sittlichen Güte, sondern dieses ganz Zusichkommen des Ich, gereinigt von allen Zufälligkeiten des Lebens, das Sein des reinen Ich.

Diese Unsterblichkeit verlangt nicht ein Erhaltenwerden der körperlichen Elemente des Ich, auch nicht der seelischen Qualitäten, wohl aber jenes Rhythmus, jenes individuellen Lebensgesetzes, das wir sind und das selbst unsere verschiedensten Lebensinhalte umschließt. Wie dieser Rhythmus unseres Lebens unser individuelles Leben in seiner Mannigfaltigkeit zur Einheit formt, ist er auch nicht an unsere Existenz gebunden. Wie wir das Leben der Gattung in der Konstanz des Lebensgesetzes finden, das die Reihe der Generationen umspannt, verträgt die Unsterblichkeit des Ich die Realisierung seines Rhythmus in Wiedergeburt und Seelenwanderung.

So nähert sich die Unsterblichkeit des Ich der Unvergänglichkeit des Lebens, wird das Ich zu einem bestimmten Rhythmus des Lebens, sich sondernd von den Inhalten des Lebens und doch der Strömung des Lebens zugehörig. Das Leben ist nicht nur die Folge seiner Inhalte, nicht nur der Schöpfer der Formen der Sinngehalte, der kulturellen Strukturen, es ist zu tiefst eine Welt formender Rhythmen, ein Inbegriff individuellen Seins. Leben und Ich sind im Tiefsten irgendwie Eines.

Wenn wir diese Gedankenreihen überdenken, so wird uns deutlich, welche bis ins Tiefste gehende Selbständigkeit des Geistes hier das Lebensproblem zu klären suchte. Abseits von allen historischen Traditionen der Religionen, der Philosophenschulen, doch nicht ein einsamer Denker, sondern mit gespanntester Wachheit das Leben

belauschend, es mit einem Gespinst flüssigster Begriffe nachzeichnend im widerspruchsvollen Bewußtsein der Inkongruenz von Leben und Betrachtung und zugleich ihrer tiefsten Einheit. Nichts weniger als ein dogmatisches System der Lebenserkenntnis hätte Simmel in diesen Gedankengängen sehen wollen, wie sehr er überzeugt war, nicht im Vorhof des Lebens stehen geblieben zu sein.

So war die **L e b e n s b e d e u t u n g** der **K u l t u r** sein Problem. Wir reden nicht von dem Soziologen, der das Geflecht der sozialen Zusammenhänge menschlichen Gemeinschaftslebens zu zerlegen suchte bis zur Ueberfeinheit der psychologischen Zergliederung, nicht von der außerordentlichen Weite seines kulturellen Horizonts, das verstand sich alles für ihn von selbst, sein Problem war die Lebensbedeutung des Menschenlebens.

Der **N e u k a n t i a n i s m u s** gab ihm die Einsicht in die Aktivität des menschlichen Geistes, in die formende Kraft der Seele, die nirgends die Wirklichkeit nur abspiegelt, sondern ihre Struktur der Wirklichkeit einwebt. Die **B e r g s o n s c h e** **L e b e n s p h i l o s o p h i e**, **S c h o p e n h a u e r** und **N i e t z s c h e** aber retteten ihn vor dem skeptischen Subjektivismus und Relativismus, zu dem ihn der Kantianismus zu führen drohte. Die **B e w e g u n g** des **L e b e n s**, sein ständiges Anderswerden, seine Selbststeigerung zum Mehr-Leben, zum mehr als Leben im **R e i c h e** des **G e i s t e s** zu entdecken, ist seine Leidenschaft.

Die **W e n d u n g** zur **I d e e** charakterisiert seine philosophische Leistung. Aus dem Strom des Lebens erhebt sich ein Reich des Sinns, der Zweckgebundenheit des Lebens entrückt, ein selbstgenugsames Reich der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion. Aber das Leben selbst erhebt sich zu dieser Höhe, so verharret das Reich der Werte nicht in starrer Ewigkeit, sondern individualisiert und vitalisiert das Leben auch das Wertbewußtsein, bricht sich das Wertbewußtsein in der Fülle, der Mannigfältigkeit, dem Wandel individuellen Werterfassens. Das **R e i c h** der **W e r t e** ist selbst ein **R e i c h** des **L e b e n s**, des Wandels seiner Formen, ihres Unterganges, ihrer Neuschöpfung, und ihr Träger, ihr immer neuer Schöpfer ist die Fülle lebendiger **I c h e**.

In dieser **S o u v e r ä n i t ä t** der **w e r t s c h a f f e n d e n** **P e r s ö n l i c h k e i t e n** erlangt das Leben seine höchste Steigerung, aber auch seine weiteste — Entfernung vom Lebensgrunde. Die **K u l t u r** hat sich vom Leben gelöst und ist zur Freiheit genialer Lebensformung geworden. In **W i s s e n s c h a f t**, **S i t t l i c h k e i t**, **K u n s t**, **R e l i g i o n** spricht nicht das Leben seine Wahrheit, seinen tiefsten Gehalt aus, sondern schafft der **G e i s t** Aspekte des Lebens, die

selbstgenügsame Formen des Lebens sind. Ihre Selbständigkeit ist die Befreiung des Lebens von sich selbst

Diese Entleerung der Lebensformen von ihrem metaphysischen Wirklichkeitsgehalt kommt am deutlichsten in Simmels Stellung zur Religion heraus. Religiosität ohne Religion, Gläubigkeit ohne Glauben ist die Bejahung der seelischen Energie bei Gleichgültigkeit, oder selbst Ablehnung ihrer inhaltlichen Wahrheit ist die Selbstvernichtung des Glaubens. So wird das Leben des Geistes *artistisch*.

In aller Buntheit und allem Glanze dieser kulturellen Lebendigkeit fühlt daher das Ich seine *Selbstentfremdung*, sein Sichverlieren in ein Tun, das nicht es selbst ist. Je tiefer differenziert die Persönlichkeit ist, umso mehr erfaßt sie ihre Fremdheit zu ihrem eigenen Leben, löst sich das Ich von seinen Inhalten, sucht es sein zu sich Kommen, sein reines Ich. Nicht ohne Grund wird von Simmel bei Darlegung der Unsterblichkeitsidee Jajnavalkya genannt. Ein indischer Typus des Lebens gilt als Erfüllung dieser Lebenstendenz. Das Leben zieht sich von dem Spiel der Formen zu sich selbst zurück.

Dies aber ist noch nicht die letzte Stellung Simmels. Aus dem Leben sind doch die Formen entstanden, auch ihre Verselbständigung ist ein *Werk* des Lebens. So können die Formen dem Leben nicht ganz fremd, unangemessen sein. Im historischen Verstehen stellt sich dieser Zusammenhang am deutlichsten dar. Wir verstehen immer von uns aus. Nicht als wenn wir fremdes Leben nur durch Analogieschlüsse aus unserem Ich erfaßten. Das Verstehen des Du ist ein primärer Akt, so gut wie Sehen und Hören. Aber das Verstehen des geschichtlichen Objekts ist von Kategorien getragen, die an Stelle des Objekts einen Begriff setzen, der jene Realität des geschichtlichen Gegenstandes nur symbolisiert. Aber doch hat der Begriff bei aller seiner Inkongruenz die Intention auf die Realität. Geschichte und Geschehen decken sich nicht, aber sie sind aufeinander bezogen. So sind die Formen ein Versuch, das Leben zu ergründen, haben Leben und Form einen Zusammenhang, der sich unserem Begreifen zwar entzieht, doch aber besteht. Die Form ist ein *Symbol des Lebensgehalts*. Dahin weist die Fortführung der Simmelschen Ideenrichtung.

So kann es auch nicht bei der bloßen Religiosität bleiben, die als Zwischenspiel erkannt ist. Der Lebenswille der Religion verlangt *Wahrheit* des Glaubens, Erfassen der Wirklichkeit Gottes als Grund von Leben und Welt. So kann es auch nicht bei der Trennung von Ich und Kulturschaffen sein Bewenden haben. Im Reich des Sinns, der Werte allein erfüllt sich das Ich. Nicht Nirwana, d e r

heilige Gott ist das Ziel des Lebens, in ihm findet der Mensch Unsterblichkeit. In Simmel vollzieht sich auf dem Wege individuellen Suchens der Durchbruch zum Absoluten, zu Gott. Seine Wurzelung im Intellektualismus der Zeit, ihrem aristokratischen Individualismus, hindert ihn zur letzten Entscheidung zu gelangen. Er öffnet das Tor zur Religion.

Ein Rückblick auf die Lebensphilosophie der drei Denker, Darwin, Bergson, Simmel, dürfte zeigen, wie der moderne Geist die Einengung des Wirklichkeitsbewußtseins auf das Weltbild der Physik sprengt. Neben den rationalistischen Wirklichkeitsbegriff der Physik, der zur Erkenntnis der anorganischen Natur hinreicht, treten die intuitiven Begriffe des Lebens, der schöpferischen Entwicklung als Denkmittel zur Erkenntnis der organischen Wirklichkeit, vollzieht sich die Wendung zur Erkenntnis kultureller Werte als autonomer Formen des Lebens, in denen sowohl die Aktivität des Geistes wie der metaphysische Gehalt des Lebensgrundes deutlich wird. Voller, reicher, tiefer, schwingt die Seele in der Welt der Wirklichkeit, erfaßt sie ihr schöpferisches Sein als der lebendigen Natur entstammt, die Formen des Lebens als seine Schöpfungen und Symbole, Gott als das Geheimnis des Lebens.

Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien.

Von I. Heinemann in Breslau.

(Fortsetzung)

II. Rabbinischer und mystischer Geistbegriff.

Um zu prüfen, ob auf die Evangelien, wie L.¹ annimmt, auch die griechischen Mysterienreligionen gewirkt haben, bedarf es der Gegenüberstellung des rabbinischen und des mystischen Geistbegriffes.

An einem solchen Vergleich hat aber die jüdische Theologie ohnehin ein sehr lebhaftes Interesse. Der hellenistisch durchsetzte Volksglaube hat in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten (z. B. in Astrologie und Dämonologie) auf den jüdischen so stark gewirkt, daß die Frage nach seinen Einwirkungen auf die Inspirationslehre durchaus gestellt werden darf, zumal die mittelalter-

¹ L. = Leisegang, Pneuma Hagion; L. I = Leisegang, Der Heilige Geist.

liche Prophetologie offensichtlich unmittelbar unter islamischem, mittelbar unter griechischem Einfluß steht.

Der Glaube an einen göttlichen Geist als Spender übernatürlicher Erkenntnisse ist ja im griechischen Kulturkreis der letzten vorchristlichen Jahrhunderte weitverbreitet. Der uralte Volksglaube an Wahrsagungen hat durch Philosophen, insbesondere die meisten Vertreter der stoischen Schule, neue Stützen psychologischer und geschichtlicher Art und eine wissenschaftliche Formulierung erhalten¹. Als Vermittler der Erkenntnis denkt man sich vielfach das P n e u m a. Der Begriff bedeutet, wie רוח, ursprünglich *Hauch* oder *Wind*; wie zu seiner Verwendung im angegebenen Sinn sowohl volkstümlicher Glaube an Luftgeister wie naturphilosophische Spekulationen über die Luft und ihre Kräfte beigetragen haben, hat Leisegang in seinem ersten Bande² in glänzender Beweisführung gezeigt.

Wenn also hellenistische und biblische Geistlehre einander nahe genug kommen, um miteinander in Beziehung treten zu können, so läßt sich doch die Einflußsphäre beider einigermaßen abgrenzen, wenn man folgende Unterschiede beachtet:

I. Sprachgebrauch. Während man im Hebräischen und Aramäischen in rabbinischer Zeit meist nicht mehr von „dem Geist“, sondern vom „heiligen Geist“ redet, ist in Griechenland das Umgekehrte üblich. Das Wort קרוש im höheren Sinne läßt sich auf Griechisch überhaupt nicht exakt wiedergeben³; das Ersatzwort *ἄνεμος* ist in Verbindung mit Πνευμα äußerst selten⁴. Andererseits würde ein Jude der rabbinischen Zeit bei הרוח in erster Reihe an *Wind* gedacht haben; und da Wind bekanntlich nicht selten als Bild für Leeres, Nichtiges erscheint, im Talmud רוחין oft ohne Zusatz

¹ Hauptquelle ist Ciceros Schrift *De divinatione*, deren quellenkritische Analyse ich im II. Band meines Buches „Poseidonios' metaphysische Schriften“ vorzulegen hoffe.

² S. 48 ff., 51 ff.

³ Den Unterschied in der Wiedergabe der höheren und niederen Bedeutung kann der Laie daran merken, daß wir die heiligen Schriftzüge der Aegypter als Hieroglyphen, die heiligen Schriften der Bibel als Hagiographen bezeichnen. Ueber das Verhältnis von *ἄνεμος* zu קרוש vgl. Friedrichsen, *Hagios* — Qadosch, Kristiania 1916; Heinemann, *Jeschurun VIII* 106 ff.; Williger, *Hagios* (1922) 104 ff.; vgl. auch gegen ethische Auffassung des verwandten *ἄνεμος*; Fehrle, *Kultische Keuschheit im Altertum* 52 ff.; siehe jedoch Williger 65 ff.

⁴ Nach L. I 135, Williger 96 kommt die Verbindung in der Literatur nicht vor; aus den Zauberpapyri finden sich bei Reitzenstein, *Hell. Mysterienreligionen* 1920, 160 f., zwei Beispiele angeführt; hier bezeichnet *πᾶ* die Gottheit und ihre wirkende Kraft, aber nicht eine im Menschen wirksame Geistesmacht.

von bösen Geistern gebraucht wird (s. Levy s. v.), so läßt sich denken, welchen Erfolg ein Missionar hatte, der in einer Versammlung von Juden den heiligen Geist als רוח קדוש bezeichnete¹. In Griechenland dagegen ist die Verwendung von Wind im angegebenen, bildlichen Sinne in hellenistischer Zeit durchaus zurückgetreten²; mit dem Pneuma ohne nähere Bezeichnung, dem Allpneuma also, haben die Stoiker, namentlich auch Poseidonios, die Gottheit identifiziert³; man begreift danach, was Philon meint, wenn er Gewicht darauf legt, daß von Moses nicht „sein Pneuma“, sondern „das Pneuma“ auf die Aeltesten übergegangen sei⁴.

2. Wesen, geistige Wirkung. Auf die Substanz der Ruach wird im Hebräischen nicht reflektiert. Die Bilder, in denen man von ihrer Uebertragung redet, legen manchmal die Vorstellung eines Dämons oder Geistes, manchmal die eines Fluidums nahe⁵, woraus natürlich nicht hervorgeht, wieweit der Glaube mit diesen Vorstellungen vollen Ernst gemacht hat. Das Interesse am „Heiligen Geist“ haftet durchaus an seinen Wirkungen, nicht an seiner Substanz. Dagegen wird in Griechenland die Frage nach dem Stoff des Pneuma gestellt und beantwortet. Das volkstümliche Denken nennt das auf die Pythia wirkende Pneuma „dünn und feurig“⁶, während der stoische Pneumabegriff „Feuer, Luft, Wärme, Seelisches zusammenfaßt“⁷.

Die Wirkungen dieses Geiststoffes sind nach dem hellenistischen Volksglauben wesentlich irrationaler, extatischer Art. Während I Sa 19₂₀ ff. zwar die Verzückung, aber nicht der Inhalt der von den Verzückten ausgestoßenen Rufe als gott-

¹ Dalman, Die Worte Jesu 166, 1. Doch vgl. das S. 175,6 über die Apokryphen Gesagte.

² L. I 38 bemerkt, daß LXX רוח Jer 5₁₃, Koh 5₁₅ mit $\alpha\epsilon\rho\omega\varsigma$, nicht mit $\pi\epsilon\upsilon\mu\alpha$ wiedergibt.

³ Es beruht auf doppelter Verkennung der Tatsachen, wenn C o u a r d, Anschauungen der Apokryphen 26, meint, das Judentum sei nicht zur Erfassung der rein geistigen Persönlichkeit Gottes durchgedrungen und die Erkenntnis $\pi\epsilon\upsilon\mu\alpha \delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (Joh. 4₂₄) sei dem Christentum vorbehalten geblieben. Gegen die erste Behauptung ist auf die rabbinische Auffassung von Gen 1₂₆ f. zu verweisen, zur zweiten auf meinen Nachweis, daß Philon die Gottheit deshalb nicht Pneuma nennt, weil $\pi\epsilon\upsilon\mu\alpha$ materiell gedacht wird: MGWJ 64, 116.

⁴ L. I 23.

⁵ Volz versucht in der angeführten Schrift diese Vorstellungen für die ältere Zeit zu scheiden, gibt aber zu, daß sie in rabbinischer Zeit durcheinanderfließen.

⁶ Reinhardt, Poseidonios 143 Mitte; L. 77.

⁷ Hans Meyer, Lehre von den Keimkräften 11; Leisegang I 42; über Zusammenhang mit Feuer auch I 236.

gewirkt gilt¹, erkennen die Priester der Pythia aus deren wirrem Geschrei die Meinung Gottes. Vollerds mit Ethik hat die griechische Geisterfüllung nicht das geringste zu tun. Nie hat sittliche Reife als Vorbedingung der Inspiration gegolten; die volkstümlichen Mysterien haben die Sittlichkeit wohl kaum in günstigem Sinne beeinflußt, selbst wenn die Kritik, die z. B. Philon an ihnen übt, übertrieben sein sollte². Je weiter sich im Laufe des jüdischen Denkens der Geistbegriff verinnerlichte³, um so weiter entfernte er sich also von griechischer Vorstellung. Der rabbinische Inspirationsbegriff ist somit unbeeinflußt von dem der volkstümlichen Mystik; die Umwelt wirkte auf die Vorstellungen des Judentums von Geistern, aber nicht auf seine Lehre vom Geist.

3. Befruchtung durch das Pneuma. Einen wesentlichen weiteren Unterschied müßten wir anerkennen, wenn sich Leisegangs Ansicht als richtig erweisen sollte, daß man in Griechenland dem Pneuma die Kraft geschlechtlicher Zeugung zugeschrieben habe. Nun hat man sich freilich die Erfüllung der Pythia mit dem Geist Apollons so gedacht, daß das Pneuma des Gottes in den Schoß der über dem Erdsplatt sitzenden Priesterin eindrang⁴.

¹ Der Versuch von Volz a. a. O. 8 f., in der Bibel Glossolalie im griechischen und paulinischen Sinn festzustellen, ist keineswegs überzeugend (L. 118, 2). Wenn Jehu II Kö 9₁₁ von dem Propheten, den seine Obersten als „Narren“ bezeichnet hatten, sagt: „ihr kennt ja den Menschen und sein Gerede“, so bedeutet das nicht „man versteht nicht, was er will“ (Volz), sondern „ihr wißt ja, was man von solchen Reden zu halten hat“; Jehu will sich salvieren für den Fall, daß die Obersten in der Aufforderung, Joram zu stürzen, Hochverrat sehen. Natürlich werden die Propheten nicht wohlgesetzt gesprochen haben, wie ein Rhetor mit auswendig gelerntem Konzept, sondern mit heftig hervorgestoßenen, sich überstürzenden Worten; die ganz dunkle Stelle Jes 28₁₀ f. mag als Spott über solche Redeweise aufzufassen sein; daß aber dies „Stammeln“ (לענ) nicht als charakteristisch für Extatiker gilt, zeigt 33₁₉, wo es dem Volke zugeschrieben wird. Auch im rabbinischen Judentum findet sich nichts, was an Glossolalie erinnert; weder das „laute Rufen“ des Henoch (71₁₁), noch gar das starre Entsetzen Daniels 4₁₆ hätte Mosiman (Das Zungenreden, 1911, 39) als „ähnliche Erscheinungen“ buchen sollen; der Tatbestand darf um so weniger verwischt werden, da im Urchristentum das Zungenreden geradezu als „charakteristischste Geistesgabe“ gilt: G u n k e l, Die Wirkungen des heiligen Geistes, 1909, 19.

² Günstigere Anschauungen in den von W o b b e r m i n, Religionsgeschichtliche Studien, 1896, 36 ff. gesammelten Stellen; vgl. F r i d r i c h s e n a. a. O. 25 und 49; D e J o n g, Das antike Mysterienwesen² 1919, 2, 1. Daß es Geheimkulte sehr verschiedenen Ranges gab, empfanden schon die Alten.

³ Auch der Vf. der „Documents of Jewish Sectaries“ (ed. Schechter, 1910) gebraucht רוח הקדש im rabbinischen Sinne: G i n z b e r g, MGWJ 1911, 676; 1912, 33.

⁴ L. 32, 4.

Es kommt auch zu der seltsamen Vorstellung, daß die prophetischen Worte nicht aus dem Munde, sondern aus dem Leibe der Seher dringen¹. Diese längst bekannten Nachrichten, die den Unterschied zwischen mystischer und jüdischer Lehre grell beleuchten, beweisen aber noch nicht, daß aus der *I n s p i r a t i o n* einer Prophetin ein *K i n d* hervorgehen kann. Leisegang versucht nun, durch Kombination rein griechischer, philonischer und neutestamentlicher Stellen das Vorhandensein eines solchen Volksglaubens zu erweisen. Die Tragweite dieses Versuches liegt auf der Hand. Das religionsgeschichtliche Rätsel, daß inmitten des jüdischen Volkes mit seinem (wie wir sahen) zunehmend vergeistigten Begriff vom *רוח הקדש* der heilige Geist als Vater eines Kindes gedacht werden kann, scheint seine Lösung zu erfahren aus der Lehre der griechischen Geheimkulte. Hat es eine solche Lehre gegeben?

Wir möchten der Beantwortung dieser Frage umso weniger ausweichen, da wir hoffen, durch ihre Erörterung verbreitete Irrtümer bezüglich der Vorstellungen des alexandrinischen und des palästini- schen Judentums beseitigen zu können.

L. beruft sich nämlich auf jene vielbesprochenen Stellen bei Philon, vor allem *De cher.* 42 ff., nach welchen (auf Einzelheiten kommen wir zurück) *G o t t* in allegorischem Sinne als *V a t e r d e r K i n d e r d e r P a t r i a r c h e n f r a u e n* gilt. Daß diese Stellen auf eine hellenistisch-mystische Lehre von der Zeugung eines Kindes durch einen Gott zurückgehen, sucht er zu beweisen (a) durch Philons Selbstzeugnis, (b) durch griechische Parallelen, vor allem (c) durch den Zusammenhang der Stellen, der nur aus dem Zwange einer vor Philon feststehenden Vorstellung erklärlich sei.

a) Daraus, daß Philon die Lehre von der göttlichen Zeugung *De cher.* 42 als „Mysterium“ bezeichnet, soll hervorgehen, daß er „mit vollem Bewußtsein vom *M y s t e r i e n k u l t* seinen Ausgang nimmt“². Aber die Mysterien, die Philon an manchen Stellen lobt, sind nie die des Volksglaubens: diese hat er vielmehr, wie L. 34 mit

¹ Daher der Ausdruck *ἐγγαστήριμθος*: L. 39.

² L. I 235, II 44; ähnlich *U s e n e r*, *Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft* 1903, 19 und *Br é h i e r*, *Les idées relig. et philos. de Philon* 118 oben. Dagegen sieht *K a r p p e*, *Etudes sur les origines du Zohar* (1901) 30 — gleichfalls mit Unrecht — in unserer Stelle das „unabweisbare Zeugnis für die Existenz einer mystischen Lehre bei den Juden“ der Zeit Philons und den Anlaß, sie mit den talmudischen Nachrichten über Geheimlehren zu kombinieren, deren Zusammenhang mit den Mysterienreligionen nicht auf diese Weise zu erweisen ist.

Recht hervorhebt¹, verworfen und verachtet. Als „Mysten“ im edlen Sinn des Wortes bezeichnet er entweder, dem philosophischen Sprachgebrauch² folgend, die Kenner der wissenschaftlichen Lebensanschauung im Gegensatz zu den Laien, oder nach der Art der Homererklärer³ die Erforscher des geheimen Sinnes im Gegensatz zu der beim Wortsinn stehen bleibenden Menge; und beide Bedeutungen fließen zusammen: die Philosophie liefert den Gehalt, die Allegoristik die Methode seiner Deutungen. Daß Philon auch hier nur an Mysten im genannten Sinn denkt, zeigt der Wortlaut⁴; welchen Grund er hat, vor dem Ausplaudern gerade dieses „Mysteriums“ zu warnen⁵, wird sich bald ergeben.

b) Für die Kinderzeugung infolge mystischer Inspiration beruft sich L. auf die Mythen von Semele und von Branchos. Vor der Geburt des Dionysos geraten allerdings seine Mutter und alle, die mit ihr in Berührung kommen, in Verzückung (L. 41); darin sieht L. die Folge einer pneumatischen Befruchtung. Aber diese Wirkung geht doch von Dionysos aus, dessen extatischer Charakter sich offenbar bereits im Mutterleib bemerkbar macht; von unmittelbarem Zusammenhang mit Zeus, dessen Wesensart die Extase ja gar nicht entspricht, ist nicht die Rede. Und wenn die Mutter des Wahrsagers Branchos unmittelbar vor der Geburt ihres Sohnes

¹ Vgl. auch I 122 ff. über den Unterschied zwischen Philons Ausdrucksweise und der der Mysterien.

² Ueber Krantor und Poseidonios als Philons Vorgänger vgl. Heinemann, Poseid. metaph. Schriften I 76, 2.

³ Nach Heraklit, All. Hom. § 6 wird das Rätsel, wieso der eine Gott Apollon zwei Namen hat, „deutlich aus der mystischen Rede, die die geheimen theologischen Weihen verkünden“. Vgl. auch § 33 und 53. Für Philon besonders lehrreich ist Quod deus imm. 61 ff., wo der Widerspruch zwischen Dt 1₃₁ (wie ein Mensch seinen Sohn erzieht) und Nu 23₁₉ (nicht wie ein Mensch ist Gott) dahin gelöst wird, daß die Lehre von der Unkörperlichkeit Gottes nur den $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\iota}\kappa\alpha\iota$; verkündet werden darf. Hier wird eine volkspädagogische Rücksicht, der sich auch viele mittelalterliche jüdische Denker nicht grund-sätzlich verschlossen haben, unter stoischem Einfluß (Heinemann a. a. O. 97) noch stärker betont als an unserer Stelle.

⁴ § 42 erklärt Philon: „In göttlichen Geheimlehren unterrichten wir nur die der hochheiligen Weihen würdigen Eingeweihten, d. h. solche, die die wahrhafte Frömmigkeit in Demut üben; jenen aber künden wir die heiligen Lehren nicht, die mit Wortschwall, kleinlicher Spitzfindigkeit und törichten Gewohnheiten prunken“, d. h. den Vertretern des Wortsinns ($\epsilon\dot{\iota}\theta\acute{\omega}\nu$ ist gegen Cohn zu halten!). Zu den Anhängern der griechischen Geheimkulte gehören dagegen nach Philon Spec. Leg. I 323 Räuber und Dirnen.

⁵ § 48: „Diese Lehren, o ihr Eingeweihten, die ihr reinen Ohres seid, nehmet als wirklich heilige Geheimnisse in eure Seelen auf und plaudert sie keinem der Uncingeweihten aus.“

im Traum den Strahl des Apollon durch ihre Kehle (griech. *branchos*) in ihren Schoß dringen sieht, so ist keineswegs „unklar, ob das eine Befruchtung oder nur eine Geistverleihung an das schon vorhandene Kind sein soll“ (L. 42): von Zeugung durch Apollon reden griechische Quellen ganz anders; keine der antiken Uebersetzungen über Branchos¹ berichtet, daß Apollon, sein späterer Liebhaber, sein Vater gewesen sei. Es fallen also pneumatische und geistige Zeugung in ihren Wirkungen völlig auseinander: die Inspiration der Pythia erzeugt Worte und keine Kinder, die zahllosen Vermischungen der Olympier mit irdischen Frauen erzeugen Kinder, aber keine Worte.

c) Daß Philon die Lehre von der göttlichen Zeugung nicht in der Bibel fand, sondern in sie hineindeutet, ist natürlich richtig. Aber was meint er denn mit dieser „Zeugung“? Aus Leisegangs höchst verdienstlicher Uebersicht S. 52 geht hervor, daß Gott bei Philon bald kosmologisch als Vater der Welt, bald psychologisch als Vater der Tugend (und Seligkeit) erscheint. Beide Vorstellungen sind aber wesentlich aus der griechischen Philosophie geschöpft.

Die Lehre von dem göttlichen „Vater aller Dinge“ fand Philon wörtlich so in Platons Timaios², dessen Bildersprache er natürlich auf einen persönlichen Gott bezog. Gerade in diesem Dogma schien ihm ein Berührungspunkt zwischen Judentum und Philosophie (in seiner Denkweise gesprochen: ein Beweis der Abhängigkeit der Griechen von der Thora) zu liegen. Er entwickelt diese Lehre daher auch ohne jeden exegetischen Zwang, ja, im Widerspruch zur folgerichtigen Allegoristik³, namentlich in der Schrift Ueber die Weltschöpfung. Wenn er aber auch bei der Erläuterung von Gen 1 ausnahmsweise⁴ einmal einen biblischen Gedanken da sucht, wo er wirklich steht, so ist doch natürlich sein Bestreben hauptsächlich darauf gerichtet, mit Hilfe jener Lehre schlichte biblische Erzählungen und Vorschriften durch Allegorisierung in die Sphäre religiöser Bedeutsamkeit zu erheben. Selbst das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, und die Erzählung von dem Sohn, der

¹ Escher bei Pauly-Wissowa RE III 813.

² Vgl. J. Horowitz, Untersuchungen zu Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung, 60 ff., und etwa das wörtliche Zitat aus dem Timaios (28 c) Spec. leg. I 32. Auch Poseidonios (Diog. La. VII 147) nennt Gott *θεμιοσργόν των ὄλων καὶ ὄσπερ πατέρα πάντων*.

³ Die ja Gen 1 gar nicht auf Himmel und Erde, sondern auf Geist und Sinnlichkeit bezog; vgl. Leg. all. I 1 und die Einl. zu meiner Uebersetzung S. 9.

⁴ Vgl. Schriften der jüd.-hell. Lit. II 8.

den Eltern Trotz bietet¹, scheint ihm der Beziehung auf den Allvater zu bedürfen. Wer aber ist dann die „Mutter“? Wollte Philon nicht auf die Deutung des „Vaters“ verzichten, so mußte er ein weibliches Wesen heranziehen, das als Weltmutter, als mitbeteiligt an der Schöpfung, dem Allvater zur Seite trat. Er wählte die Sophia, die himmlische Weisheit, eine weibliche Darstellung des Logos, der bei der Weltbildung mitgewirkt hat²; aus der Verbindung beider geht also die Welt hervor, oder es wird (und diese Deutung ist bekanntlich von großer religionsgeschichtlicher Wirkung gewesen) der Logos, die Weltvernunft, als Sohn Gottes und der Weisheit bezeichnet³. Ich wüßte nicht, welch anderes weibliches Wesen Philon eher hätte wählen können, als eben dieses, dessen Personifikation er ja in griechischen wie in jüdischen Quellen fand⁴; glaubt man aber, wie Leisegang in seinem ersten Buch⁵, daß auf den Vf. der Weisheit Salomos oder einen anderen Vorgänger Philons überdies die Vorstellung einer Göttermutter gewirkt haben könne, so mag das diskutabel sein. Mit der Priesterin dagegen, die, zunächst unweise, erst durch die Befruchtung des Gottes höhere Erkenntnis erlangt, hat Philons Sophia keinesfalls etwas zu schaffen.

Die Darstellung Gottes als des Erzeugers der Tugend legt keineswegs das Hauptgewicht darauf, die Ethik religiös zu motivieren. Weit mehr kommt es darauf an, zu zeigen, daß nicht Menschenkraft ausreicht, um die Ideen der Sittlichkeit und die Kraft zu ihrer Durchführung in uns hervorzurufen, sondern daß wir zu beiden des göttlichen Beistandes bedürfen, ja, daß wir selbst uns weit eher passiv verhalten und unser sittliches Denken und Handeln nur Gott zu verdanken haben. Je weiter sich Philon mit dieser Lehre

¹ Quod det. pot. 54, Ebr. 30.

² Ueber die Identität beider s. Cohn in *Judaica*, Festschrift für Cohen, 328. Wenn L. I 67. uneingeschränkt darin recht hätte, daß Logos und Sophia mit dem — zweifellos verwandten — Begriff des Pneuma „zu einem einzigen Begriff verschmelzen“, so wäre das mit seiner jetzigen Hypothese kaum vereinbar: das Pneuma dürfte nicht für den weiblichen Beteiligten am Befruchtungsvorgang gesetzt werden.

³ Ebr. 30; Quod det. pot. 54; Leg. all. II 49. Wenn De fuga 109 der Logos als Kind beider bezeichnet wird, so liegt exegetischer Zwang vor: es ist (nach Lev 21₁₁) von den Eltern des Hohenpriesters, des Sinnbildes des Logos (§ 108), die Rede.

⁴ Auf Spr 8₂₂ beruft sich Philon selbst Ebr. 31. In Griechenland sind Personifikationen von Weisheit und Torheit sehr häufig; der Prodikosmythos vom Herakles am Scheidewege war ja weit verbreitet: Alpers, *Hercules in vivo*, Göttg. 1912.

⁵ I 74: Griechische und uralte orientalische Mythen von der Weltmutter mögen hier mit hineingespielt haben.

von dem Durchschnittsstande jüdischer und griechischer Frömmigkeit entfernt¹, um so mehr Gewicht mußte er darauf legen, sie in der Bibel aufzufinden. Das war freilich schwer, trotz der Allegoristik. Zwar, daß die Berichte der Genesis über Beiwohnung und Schwängerung von geistiger Befruchtung zu verstehen sind, verstand sich für den Schüler stoischer Homerexege² von selbst. Aber hier ist ja nur von einer Befruchtung durch Menschen (oder menschliche Sinnesarten) die Rede: eben die Lehre, die Philon braucht, daß Gott den Samen der Tugend in die Seele legt, scheint nicht ausgesprochen zu sein³. Allein, meint Philon, es scheint nur so. Heißt es nicht von Gott, daß er den Mutterschoß der Lea eröffnet habe, „was doch die Sache des Mannes ist“⁴? Hat nicht Gott die Sara besucht⁵ unmittelbar vor Eintritt ihrer Mutterschaft? Sagt nicht die fromme Hanna von ihrem Sohne zu Gott: ich gebe dir ihn, den du mir gegeben?⁶ Wem sich durch solche Stellen der Blick für den geheimen Sinn der Bibel geschärft hat, der begreift, weshalb Moses dem Gersom zwar den Namen gibt, aber nicht als sein Vater bezeichnet wird, und was Isaak „von Gott erlebt in betreff seiner Frau“⁷. — Man versteht nunmehr, daß Philon diese Deutungen nur den „Mysten“, also den Anhängern der Allegoristik, mitgeteilt wissen will: was bei der Annahme bildlicher Redeweise höchste Weisheit und Frömmigkeit wäre, müßte für den, der beim Wortsinn stehen bleibt, schlimmste Lästerei darstellen. Wo sich Philon selbst auch an Anhänger des Wortsinns wendet, also in den theologischen Schriften des II. Mangeyschen Bandes, ist von diesen Deutungen verständigerweise nicht die Rede.

¹ Ueber ihre Quellen und ihr Verhältnis zu jüdischer Anschauung vgl. MGWJ 64, 24 ff. Auf die Bemerkung des Samuel di Uceda zu M. Aboth IV 22 (mitgeteilt bei Wohlgemuth, Das jüdische Religionsgesetz I, 1912, 32 ff.), nach dem der Mensch an der guten Tat „nur soviel Anteil wie ein Senfkorn“ hat, möchte ich schon deshalb nachträglich hinweisen, weil neuerdings Max Brod in dem S. 235 ff. besprochenen Buche „Heidentum, Christentum, Judentum“ versucht hat, das Gnadenmoment im Judentum zu stärkerer Geltung zu bringen.

² Vgl. über die allegorische Deutung der Beziehungen Abrahams zu Hagar und Sara und deren stoisches Vorbild (Beziehung der Freier zu Penelope und den Mägden) Heinemann, Poseid. metaph. Schr. I 76, 2.

³ Wo kein bestimmter Gatte genannt ist, wie Nu 30 (Spec. Leg. II 29 ff.), hat es Philon leichter; aber es liegt ihm daran, eine exegetische Nötigung zur Beziehung auf Gott zu finden.

⁴ Leg. all. III 180 f.; Cher. 46 nach Gen 29₃₁.

⁵ Cher. 45 nach Gen 21₁ ἐπεσκέψατο (statt 77א).

⁶ Quod deus imm. 6 nach I Sam 1₂₈.

⁷ Cher. 47 nach Ex 2₂₂, Gen 25₂₁.

Nun steht aber im Zusammenhange mit einer dieser Zeugungsgeschichten die merkwürdige Angabe, daß „bei Sara die Weise der Frauen aufhörte“¹. Zu Philons Deutung paßte das vorzüglich; das Weibliche, das Symbol leidenschaftlicher Erregbarkeit² im Gegensatz zur männlichen Standhaftigkeit des Stoikers, ist allerdings, mit der göttlichen Saat der Tugend nicht vereinbar. Was aber ist aus dem Weibe Sara geworden? Soweit Philon antwortet³, meint er entweder, sie sei zu einem übermenschlichen Wesen geworden⁴ oder zu einem Mann⁵ oder zu einer Jungfrau⁶. Für letztere Deutung findet er (oder wohl ein belesenerer Vorgänger) eine Stütze in dem Prophetenwort⁷, das in der griechischen Uebersetzung Gott als „Mann der Jungfräulichkeit“ bezeichnet; innerlich möglich wird sie dadurch, daß der Gedanke an jungfräuliche Reinheit⁸ das Vorurteil gegen das „passive“ Geschlecht überwindet. Dann kann entweder die Jungfräulichkeit als Voraussetzung der Beziehung zu Gott erscheinen⁹ oder als ihre Folge: Gottes Befruchtung macht, im Gegensatz zur menschlichen, das Weib zur Jungfrau; Philon scheidet beide Deutungen nicht; es kommt ihm nur darauf an, die Beziehung zwischen jungfräulicher Reinheit und Gottesnähe aufzustellen.

So erklären sich Philons Deutungen von der jungfräulichen Zeugung, die man so häufig mit bekannten Angaben der Evangelien kombiniert und als Unterlage für die unglaublichsten Hypo-

¹ Gen 18₁₁; richtige wörtliche Deutung Quaest. in Gen. IV § 15.

² Das griechische Wort *Pathos* (gewöhnlich, aber schlecht durch *Affekt* wiedergegeben) bedeutet eigentlich passives Verhalten; und diese Etymologie wurde in Philons Zeit empfunden. Die Deutung der Frau als Erregbarkeit (oder als Wahrnehmung im Gegensatz zu dem die Wahrnehmungen aktiv verarbeitenden Verstand) beruht also weniger auf Antifeminismus als auf dem Gedanken an das passive Verhalten der Frau in sexueller Hinsicht; die Unterscheidung zwischen „Weib“ und „Jungfrau“ erscheint somit von hier aus nicht ganz grundlos.

³ Leg. all. III 218 bleibt die Frage offen.

⁴ Fuga 167.

⁵ Quaest. in Gen. IV § 15; Quod det. 28; Ebr. 59 f.; Fuga 128.

⁶ Hauptstelle Cher. 49 ff.; vgl. Post. Caini 134; Somn. II 185.

⁷ Jer 3₄ אֱלֹהֵיךָ טָרִיף.

⁸ Zur Wertschätzung der Jungfräulichkeit vgl. Spec. leg. I 101, 105 ff. (Ehegesetze für Priester); Opif. m. 100 (Vergleich der Sieben mit der Parthenos). Sehr lehrreich ist, wie Philon Spec. leg. II 30 unter exegetischem Zwang das Lob jungfräulicher Reinheit und ehelichen Zusammenlebens (mit dem Orthos Logos natürlich!) nebeneinanderstellt.

⁹ Cher. 50: „mit der unbefleckten, unberührten, reinen Natur, dieser wahrhaften Jungfrau, zu verkehren geziemt allein Gott“. Die (unmittelbar folgende) zweite Deutung dürfte aus anderer Quelle stammen.

thesen benutzt hat. Hat man doch allen Ernstes aus ihnen folgern wollen, daß es einen Mythos von der übernatürlichen jungfräulichen Geburt der Patriarchen gegeben habe¹ — als ob je ein Jude daran gezweifelt hätte, daß er und seine Väter aus Abrahams Samen stammen! Darin hat vielmehr Leisegang vollkommen recht: diese an Bibelstellen angelehnten Deutungen haben mit jüdischer Denk- und Vorstellungsweise nichts zu tun. „Vater“ nennt der Jude Gott im Verhältnis zu Menschen²; vom „Vater der Welt“ redet er nicht³; denkt Philon nur an Vaterschaft, so der im hebräischen Sprachgeist lebende Jude an Väterlichkeit, die nicht ohne das Korrelat der Kindlichkeit denkbar ist. Und als Bild der Belehrung erscheint ihm die Befruchtung der Erde durch den Regen⁴, aber nicht die eheliche Beziehung zweier Menschen: sie ist vielmehr Bild der Liebe Gottes zu Israel⁵, Israels zur Thora oder zum Sabbat⁶; auch hier sieht Philon physiologisch, das genuine Judentum psychologisch. So gewiß also Philon sich wieder von Hellas abhängig erweist, so wenig kann eine „feste Tradition“ von der extatischen Befruchtung einer Jungfrau auf ihn gewirkt haben. Abgesehen davon, daß für ihn das Mädchen Sara nicht fester steht als der Mann Sara, ist die Vorstellung von geschlechtlich tätigen Göttern auch für einen gebildeten Hellenisten undenkbar; nicht einmal den im Anthropomorphismus befangenen Epikureern will sie Cicero⁷ zutrauen. Die Parallelen aus der volkstümlichen

¹ Die Ansichten von Conybeare und Badham billigt Clemen, Rel.-gesch. Erkl. d. N. T. 231.

² Stellen wie Hi 17₁₄ „den Moder nenne ich Vater“, 38₂₈ „hat der Regen einen Vater?“, Jer 2₂₇ „zum Stein sagen sie: du hast mich gezeugt“ haben im Hebr. einen sarkastischen Nebenton. Ueber Gott als „Vater im Himmel“ vgl. Dalman, Worte Jesu 150 ff. (gegen die L. 18, 1 mitgeteilte Ansicht von Robertson Smith, daß man Gott nicht als Vater des Individuums empfunden habe).

³ Πατρὸς ἐξέτωρ Sib. III 550, V 328 (Couard 33) ist eine Ausnahme, die die Regel bestätigt. Gleiches wie von Philon gilt natürlich von Josephus, wenn er Ant. VII 380 dem König David Bezeichnungen Gottes als πατήρ καὶ γένησις τῶν θλων und als δημιουργὸς ἀνθρωπίνων καὶ θείων in den Mund legt.

⁴ Dt 32₂, Jes 55₁₀ u. ö.

⁵ Oft bei den Propheten, aber auch in der rabbinischen Exegese des Hohen Liedes.

⁶ Midr. Tann. Dt 33₄; kabbalistische Erklärung von Spr 31₁₀ ff.; לכה רודי.

⁷ Cic. Nat. deor. I 95 in Polemik gegen den Epikureer: *quod et maris deos et feminas esse dicitis, quid sequatur vides*. Daß an solche Konsequenz nicht im Ernst gedacht wird, lehrt § 92: *quae procreationis causa natura corpori adfinxit, ea frustra habebit deus*. Die Stelle ist für die Beurteilung Philons umso lehrreicher, da (wegen § 96!) dies Stück einer stoischen Quelle entnommen ist, also wohl dem § 123 genannten Poseidonios.

Mystik, die L. heranzieht, stammen unbeschadet seiner mystischen Neigungen aus Bildungssphären, denen ein Großstadtprediger wie Philon nicht weniger fern steht¹ als Rudolf Otto heutigen Zungenrednern und Martin Buber dem Wunderglauben des zeitgenössischen Chassidismus. Eben deshalb können sie zur Einfühlung in die Denk- und Redeweise der weit schlichteren, bildungsferneren Menschen verhelfen, an welche sich die Evangelien wenden².

(Schluß folgt.)

Der Bürge nach biblischem Recht.

Ein bibelexegetischer Versuch auf rechtsvergleichender Grundlage.

Von Rabbiner Dr. Armin Abeles in Wien.

Einleitung.

Es ist das Verdienst der modernen Rechtsvergleichung, auf die hohe Bedeutung hingewiesen zu haben, die der Terminologie für die Erkenntnis der Rechtsgeschichte innewohnt. Bildet die Rechtsprache auch schon in dem hochentwickelten, auf reichem Urkundenmaterial beruhenden Rechtswesen von Babel und Rom einen nicht hoch genug zu veranschlagenden Behelf zur Ermittlung rechtsgeschichtlicher Tatsachen, so tut sie das in noch höherem Maße in den Rechten, deren Quellschriften einen nur spärlichen juristischen Inhalt aufweisen. Zu diesen gehört in erster Reihe das israelitische Recht, wie es in den biblischen Schriften vorliegt, die mit Ausnahme einiger Partien im Fünfbuch fast durchwegs nicht juristische Texte bieten. Hier ist in Ermangelung jeglichen Urkundenmaterials die Terminologie als die Sprache des Rechtsempfindens sozusagen der einzige Zeuge, der uns von dem Rechtsleben der altisraelitischen Zeit Kunde vermittelt. Je größer aber das Gewicht ist, welches die Angaben dieses Zeugen besitzen, umso notwendiger erscheint es, ihren Wert dadurch zu erhöhen, daß sie mit den Angaben anderer, nicht minder wertvoller in Parallele gesetzt werden, um durch solches Verfahren das rein Tatsächliche, losgelöst von allem Beiwerk, in der rechtsgeschichtlichen Entwicklung zu erkennen. Dieses Geschäft besorgt die Rechtsvergleichung, ohne welche heute an die Lösung rechtsgeschichtlicher Probleme nicht geschritten werden kann. „Und

¹ Damit hängt es zusammen, daß sich bei Philon von Buchstabenmystik keine Spur findet (Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, 1922, 26) — im Gegensatz zu vielen Mischnalehrern und seinem Gegner Apion (Sen. Ep. 88, 34).

² Daß viele Christen aus den Kreisen der Mysteren stammten, hebt Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes 32, hervor.

so liegt auch keine Uebertreibung in der Forderung römischer Rechtskenntnis für jeden, der mit Erfolg an das Studium römischer Quellen oder auch nur die Lektüre römischer Geschichte gehen will, mag sie von Julius Caesar geschrieben sein oder von Theodor Mommsen“ — diese Forderung, die Leopold Wenger im Hinblick auf die nicht-juristischen Quellenschriften der römischen Literaturgeschichte erhebt¹, kann vom Gesichtspunkt rechtsgeschichtlicher Erkenntnis in gebotenem Abstand auch auf die Texte der biblischen Schriften angewendet werden. Für die Bibel besitzt aber die juristische Terminologie auch noch eine andere Bedeutung, die über das eigentliche Rechtsgebiet hinausführt. Da von ihrer richtigen, auf dem Grunde der Rechtsvergleichung gefestigten Erkenntnis das Verständnis zahlreicher Bibelstellen abhängt, stellt die Terminologie zugleich auch ein geeignetes textkritisches und exegetisches Hilfsmittel dar, das den sonst gebräuchlichen, sprachlichen und geschichtlichen Behelfen gleichwertig ist. Im Licht der Rechtsvergleichung hellt sich so manches exegetische Dunkel auf, schmilzt aber auch die eine oder die andere, mit großer Sicherheit vorgetragene Textverbesserung in nichts zusammen. Zur Bekräftigung dieser Aufstellungen sei hier der Versuch unternommen, aus dem biblischen Rechtskreis ein Institut einer rechtsgeschichtlichen und rechtsvergleichenden Analyse zu unterziehen, ein Rechtsinstitut, das schon im Rechtsleben des Altertums einen breiten Raum einnimmt, dessen Ursprung aber gleichwohl in Dunkel gehüllt ist: die Bürgerschaft.

I.

Es ist von mir bereits an einer anderen Stelle hervorgehoben worden², daß im Pentateuch, der klassischen Rechtsquelle für das israelitische Altertum, von einer Begründung oder Abwicklung des Rechtsverhältnisses, das wir mit dem Worte „Bürgerschaft“ bezeichnen, keine Spur zu finden ist. Selbst dort, wo wir sie auf Grund analoger, zeitgenössischer Rechtsquellen mit aller Sicherheit erwarten zu sollen glauben, bei den Bestimmungen, die den Kauf und Verkauf der Sklaven regeln, werden wir die Bürgerschaft vergeblich suchen. Dieses Geschick teilt der Pentateuch mit dem Kodex Hammurapi; während jedoch für das altbabylonische Recht im allgemeinen und das Bürgerschaftsrecht im besonderen zahlreiche Urkunden vorhanden sind, welche diese Lücke im Kodex Hammurapi so gut wie schließen, fehlen solche oder ähnliche Dokumente aus biblischer Zeit gänzlich.

¹ Leopold Wenger, Das Recht der Griechen und Römer, S. 163, in Kohler-Wenger, Allgem. Rechtsgeschichte, 1914, Leipzig-Berlin.

² Festschrift A. Schwarz, Wien 1917, S. 233.

Dennoch wäre nichts verfehlter als die Annahme, daß die Bürgschaft in keiner wie immer gearteten Form bekannt gewesen war in altisraelitischer Zeit. Nur dürfen wir sie nicht daselbst in der Gestalt und der Bedeutung suchen, welche die Bürgschaft im entwickelten römischen Recht und in unserem modernen Zivilprozeß besitzt. Nach der Lehre des römischen Rechts ist Bürgschaft ein Vertrag, durch welchen der Bürge sich verpflichtet, mit der eigenen Persönlichkeit (dem eigenen Kredit) als Nebenschuldner in die Verbindlichkeit des Hauptschuldners einzutreten¹. Im entwickelten römischen Recht ist der Bürge ein akzessorischer Schuldner, der neben dem Hauptschuldner dasselbe wie dieser schuldet und so die Forderung des Gläubigers sichert. Das ganze Institut ist beherrscht von dem Gedanken der schuldrechtlichen Sicherung, die der Gläubiger für seine Forderung dadurch erlangt, daß er nunmehr zwei Schuldner hat, an die er sich halten kann². Es kann indes als gesichertes Ergebnis der modernen, rechtsvergleichenden Wissenschaft betrachtet werden, daß dieser Rechtszustand der römischen Pandektendoktrin nur das letzte Glied einer Entwicklungsreihe bildet, an deren Anfang die Geiselschaft steht. Wie in der Pfandhaftung das besitzlose Pfand aus dem Besitzpfand, so ist die Bürgschaft aus der Geiselschaft hervorgegangen, in welcher Form sie in den altbabylonischen, altgriechischen, altgermanischen Rechten und bei den Völkern mit niederen Organisationsformen auch heute noch erscheint³. Da ist der Bürge von Haus aus ein geiselartiger Einstand, ein Hafter, der kraft eines Haftungsgelöbnisses für den Eintritt eines Erfolges, das Verhalten oder die Leistung eines Dritten sich bei dem Versprechensempfänger mit seiner Person, d. i. mit Leib und Leben, verbürgt. Tritt der garantierte Erfolg nicht ein, wird die Leistung des Dritten nicht bewirkt, so unterliegt der Bürge als Genugtuungsgegenstand dem Zugriff des Gläubigers. Dieser Zugriff ist die ausschließliche Rechtsfolge einer solchen Bürgschaft, die nicht etwa wie im klassi-

¹ R. Sohm, Instit. d. röm. Rechts, Leipzig 1908, S. 490.

² Der Gläubiger hat die libera electio zwischen dem Bürgen und dem Hauptschuldner, vgl. Cod. Justin. 8. 40. Die Vorausklage gegen den Hauptschuldner hat erst das byzantinische Recht in die Justinianische Reform eingeführt. Vgl. Sohm, a. a. O. Partsch, Griechisches Bürgschaftsrecht, Leipzig-Berlin, 1909, I S. 180. Daß dies, wie Mitteis, Festschrift für Bekker, p. 107, nachgewiesen, auch für Rom nicht die ursprüngliche Gestaltung des Bürgschaftsrechts gewesen, braucht uns hier weiter nicht zu berühren.

³ Vgl. Post, Grundriß der entnol. Jurisprudenz, Oldenburg-Leipzig 1898 II S. 664. Partsch a. a. O. S. 1—30. Koschaker, Babyl. Assyr. Bürgschaftsrecht 1911 S. 6, 228. v. Amira, Nordgerm. Obligationsrecht, Leipzig 1882—1895 I S. 694, 704, II S. 71.

schen römischen und teilweise auch im germanischen Recht der Sicherung einer Hauptschuld zu dienen, sondern vielmehr nur den Zweck hat, im Haftungsfall, d. i. für den Fall, daß der garantierte Erfolg nicht eintritt, dem Versprechensempfänger Genugtuung durch Hingabe der eigenen Person zu verschaffen. Es liegt hier ein Rechtszustand vor, wie wir ihn im unentwickelten Pfandrecht beobachten können, das gleich der ältesten Bürgschaft nicht von dem Gedanken der Sicherung, sondern dem der Haftung beherrscht ist. Wie das Faustpfand in der Hand des Gläubigers in dem Fall, daß der Schuldner nicht erfüllt, ebenso verfällt der Bürge dem Zugriff des Versprechensempfängers, sobald der garantierte Erfolg nicht eingetreten ist¹. Im klassischen römischen Recht mußte der Schuldner selbst erklären, sich verpflichten zu wollen, selbst zu haften, damit überhaupt eine Bürgschaft zustande kam. Ebenso setzt die germanische Rechtslehre für die Haftung begrifflich als Entstehungsgrund die „Schuld“ voraus, ein Leistensollen des Schuldners, wenn dieses Leistensollen auch nicht eine erzwingbare Rechtspflicht ist². Den altgriechischen, babylonischen und den mit ihnen verwandten Rechten ist dieser Rechtsgedanke, der mit dem technischen Ausdruck die „Akzessorietät“ der Bürgschaft bezeichnet wird, vollkommen fremd. Hier ist Bürgschaft ausschließlich Haftung für irgend einen Erfolg, ein selbständiges Garantieverprechen, das ganz unabhängig ist von dem Bestehen einer Hauptschuld und deren rechtlicher Erzwingbarkeit³. Nicht der Schuldner, sondern der Bürge ist der ausschließlich in Anspruch zu Nehmende, er ist der „Hafter“ mit Leib und Leben, er ist es so sehr, daß in diesem Stadium des Bürgschaftsrechts die Willenseinigung zwischen Gläubiger und Schuldner, soweit es zu einer solchen überhaupt kommt, eine rechtliche Zwangswirkung eben erst dadurch erhält, daß der Bürge gestellt wird. Die Bürgschaft für Schuld ist nur ein, allerdings recht häufig vorkommender Anwendungsfall dieser Haftung für irgend einen Erfolg. Aber auch in diesem Fall ist sie ausschließlich Haftung, d. h. sie setzt zur Sicherung der Schuld weder voraus, daß der schuldende Bürgensteller selbst vom Gläubiger in Anspruch genommen werden kann, noch auch gibt sie dem ersteren das Recht, bei Ausfall der Garantie die Leistung der Schuld selbst zu bewirken,

¹ Der Unterschied besteht bloß darin, daß das Faustpfand sofort der Hand des Gläubigers überantwortet wird, der Bürge aber erst bei Eintritt des Haftungsfalles. Vgl. Partsch S. 32, Koschaker S. 227.

² Gaius, Inst. 3₁₁₉, v. Amira 2₆₃, Partsch 27, 54.

³ Das Eintreten oder Nichteintreten dieses Erfolges braucht gar nicht in der Macht des Bürgen zu liegen. Belege bei Partsch 57, Koschaker 156.

es sei denn, daß die Selbstleistung des Bürgen durch eine besondere Abrede vereinbart worden ist¹. Ihre ausschließliche Rechtsfolge besteht vielmehr darin, daß der Bürge bei Nichterfüllung der Schuld mit seiner Person und später mit seinem Vermögen in die Gewalt des Gläubigers gebracht wird; wie ein Pfand steht der Bürge mit seiner Haftung an Stelle der Schuld². Aus der Fülle des Materials seien hier zwei, je aus dem altgriechischen und altbabylonischen Rechtskreis entnommene Beispiele angeführt, die den geiselartigen Charakter dieser Bürgschaft und die vorhin geschilderte Art ihrer Anwendung und ihrer Rechtsfolgen darzutun geeignet sind³. In Homer Odys. 8₃₄₄ wird eine Ehebruchsszene von Ares und Aphrodite geschildert. Hephaistos hat die beiden ertappt und eingesperrt. Daraufhin bittet Poseidon den Hephaistos, den Ares aus der Gefangenschaft zu entlassen und bietet Garantie dafür, daß Ares dem beleidigten Ehemann eine Buße (*αῖσμα πάντα*) vor den versammelten Göttern zahlen werde. H. lehnt dieses Versprechen mit den Worten ab: „Wie sollte ich dich wohl binden (*ἐγὼ σε δέομι . . .*) im Kreise der unsterblichen Götter, wenn Ares flieht, Schuld und Gefangenschaft meidend.“ Darauf P.: „Wenn Ares flieht, ohne die Schuld zu bezahlen, dann bezahle ich dir selbst die Strafsumme (*αὐτὸς τοι ἐγὼ τὰδε τίσω*).“ — Eine aus dem Jahre der Thronbesteigung des Kassitenkönigs Sagaraktišuriaš datierte Urkunde lautet: „Nachdem die Sklaven des Taribu, Sohnes des Tiša, in Alu-eššu gewohnt hatten, hat Amil-Marduk den Ardu-Nubatti geschickt. Darauf hat er sie herausgebracht und dann in Dur-Enlille angesiedelt. Darauf hat Ardu-Nubatti für ihn gebürgt und sie empfangen. Wenn Taribu von Dur-Enlille an einen anderen Ort geht und sich dort niederläßt, wird Ardu-Nubatti gepackt werden⁴.“ Dieser Härte der per-

¹ Ueber diese Zahlungsabrede im griechischen und babyl. Bürgschaftsrechte siehe weiter S. 4 Anm. 2.

² Dieser Rechtsgedanke ist besonders in den sächsischen, griechischen und indischen Quellen nachweisbar. Belege bei Partsch S. 37.

³ Ueber den großen Einfluß des gr. Rechts auf das römische, siehe Wenger a. a. O. S. 154, und in manchen Punkten auf das biblisch-talmudische, Krauss, Talm. Arch. 3 S. 189.

⁴ In beiden Fällen — zum ersteren vgl. Partsch S. 10, zum zweiten Konshaker S. 74 — ist die Bürgschaft Haftung für einen Erfolg. Bei Homer bürgt Poseidon, daß Ares nicht flieht, sondern „alle Buße leisten wird vor den unsterblichen Göttern“, in der babyl. Urkunde bürgt Ardu-Nubatti, daß Taribu Dur-Enlille nicht verläßt; in beiden wird ferner als Rechtsfolge im Haftungsfall, d. i. wenn Ares, beziehungsweise Taribu flieht, der Zugriff des Versprechensempfängers auf die Person des Bürgen bezeichnet. Bei Homer kommt als Zusatzklärung ein Zahlungsverprechen hinzu = *αὐτὸς τοι ἐγὼ τὰδε τίσω*, von dem weiter noch die Rede sein wird.

sönlichen Vollstreckung, auf welche die Formulare der primitiven Bürgschaft eingestellt sind, entging der Bürge auch im römischen Recht nicht. Hier traf ihn als akzessorischen Schuldner das Schulduurteil, das nach dem Zwölf-Tafelgesetz darin bestand, daß der enttäuschte Gläubiger den ausgelieferten Schuldner bindet, in Ketten legt und unter Umständen in Stücke haut¹. Mit dem Fortschreiten der Kultur, der Entwicklung der primitiven Rechte zu höheren Formen und milderen Sitten, hat die Handhabung der Personal-exekution gegen Schuldner und Bürgen manche Milderung erfahren, bis sie allmählich gänzlich verschwand; — daß aber Bürgschaft ein Haftungsgeschäft und der Bürge vor allem Hafter ist, der für den garantierten Erfolg mit seiner Person als Genugtuungsgegenstand dient, dieser Gedanke war nicht nur im Straf- und Völkerrecht, wo sich der Vergeltungsgedanke länger erhielt, sondern auch im klassischen griechischen Privatrecht, im babylonischen Recht bis in die Zeit der Perserherrschaft und in den germanischen Rechten bis ins Mittelalter wirksam geblieben. —

II.

Uns interessiert vor allem die Frage: Darf in das Ergebnis, zu welchem die vorstehenden Ausführungen bezüglich des älteren Bürgschaftsrechts gelangt sind, auch die altisraelitische Bürgschaft, wie sie in den biblischen Schriften vorkommt, einbezogen werden? Ist, mit anderen Worten ausgedrückt, der biblische Bürge ein akzessorischer Schuldner im Sinne der römischen Rechtslehre, oder ein geiselartiger Einstand, der für den Eintritt eines Erfolges, dessen Herbeiführung unter Umständen gar nicht in seiner Macht liegt, seine Person, beziehungsweise sein Vermögen in die Gewalt des Versprechensempfängers (Gläubigers) zu bringen verspricht? Mangels urkundlicher Belege ist es ausschließlich die Terminologie der uns zur Verfügung stehenden Texte, aus der eine Antwort auf die gestellte Frage erschlossen und durch die Ergebnisse der Rechtsvergleichung zu einiger Wahrscheinlichkeit erhoben werden kann. Wenn wir z. B. in II Reg 14₁₄ und II Chron 25₂₄ den **בְּנֵי הַתְּעָרְבוֹת** begegnen, welcher Ausdruck nach dem Zusammenhang und dem Zeugnis der Versionen nur „Geisel“ bedeuten kann², und ferner bedenken, daß **הַתְּעָרְבוֹת** nichts anderes ist, als eine abgeleitete Form von **עָרַב**, einem Verbum, das für die Bezeichnung der Verbürgung

¹ XII Tab. tab III (Bruns, fentes Rom.) = tertiis nundinis partis secanto, vgl. Partsch S. 13.

² Nach Torczyner, Altbabyl. Tempelrechnungen S. 111 wäre **בְּנֵי הַתְּעָרְבוֹת** mit assyr. Terubtu = Sklavenhaft, dann Geisel gleichzusetzen.

in Bibel und Talmud am häufigsten verwendet wird, darf daraus nicht zum mindesten geschlossen werden, daß der biblischen Rechtsanschauung der Zusammenhang von Bürgerschaft und Geiselschaft bewußt gewesen war. Die Geiselschaft, d. i. der Gedanke, daß eine Person für eine Schuld pfandartig haften kann, kommt in privatrechtlicher Beziehung am schärfsten in der Bestellung einer Hypothek an einer freien Person zum Ausdruck. Rechten, welche die Schuldknechtschaft und die Selbstverpfändung des Schuldners kennen, ist auch die Verpfändung einer freien Person für eine Schuld nicht fremd geblieben. So wird, um nur ein Beispiel anzuführen, in einer aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert stammenden Komödie von einem Athener berichtet, der in einer Hungersnot zwei Darlehen von je einer Mine aufnimmt und dafür seine Kinder an den Gläubiger verpfändet, die sich nach dem Tode des Vaters in den Dienst des Gläubigers begeben, um die Schuld abzarbeiten¹. Aus Exod 22₂, Levit 25_{37, 47}, II Reg 4₁, Jes 50₁ u. a. geht unzweideutig hervor, daß Schuldknechtschaft und Selbstverpfändung auch dem altisraelitischen Recht nicht unbekannt waren. Wenn nun in II Reg 4₁ und Nehem 5₂ ganz ähnliche Vorgänge geschildert werden — an der ersten Stelle ergreift der Gläubiger nach dem Tode des Schuldners dessen Kinder als Pfand, an der zweiten verpfänden die Eltern aus Anlaß einer Hungersnot ihre Kinder, um an ihrer Statt Getreide zu erhalten — und diese Verpfändung durch das technische Bürgenwort עֲרַב ausgedrückt erscheint, kann das nicht als Beweis für die Richtigkeit unserer, durch die Rechtsvergleichung unterstützten Annahme gelten, daß Bürgerschaft und Vergeiselung auch im altisraelitischen Rechtsbewußtsein verwandte Begriffe sind²? In den primitiven Rechten — im griechischen Privatrecht noch in klassischer Zeit — ist der Bürge Hafter für den Eintritt eines Erfolges, der unter Umständen auch eine Schuld sein kann. Aber auch in dem letzteren Fall bürgt er keineswegs für die Schuld, sondern er steht mit seiner Person (Vermögen) pfandartig an Stelle der geschuldeten Leistung. Dieser Rechtszustand stellt seine Bürgerschaft dem gleich, was, in manchen Rechten noch in verhältnismäßig später Zeit, bei der Pfandhaftung beobachtet werden kann, so daß zwischen beiden in bezug auf den juristischen Effekt kein Unterschied besteht. Der Gläubiger ergreift nach Verfall die Sache mit privatem Eigentumsrecht, ebenso verfällt

¹ In dem sogenannten Menanderfragment vgl. Lefebvre, fragm. d'un manuscrit de Ménandre 1₂ff. bei Partsch S. 41.

² Hier wird durch die Rechtsvergleichung die durch Nehem. 5₃ nahegelegte Vermutung wahrscheinlich gemacht, daß Nehem. 5₂ statt עֲרַבִים = עֲרַבִים zu lesen ist.

der Bürge dem Zugriff des Gläubigers, sobald die geschuldete Leistung nicht erfüllt wird. In den Urkunden gelangt diese Annäherung der Bürgschaft an das Pfandrecht dadurch zum Ausdruck, daß die verschiedenen technischen Ausdrücke für „bürgen“ auch zur Bezeichnung der Sach- und Pfandhaftung verwendet werden. So erscheint im ptolemäischen und römischen Aegypten *διεγγύημα* synonym mit *ὑποθήκη* als ein Ausdruck, der jede Art von persönlicher oder Sachhaftung bezeichnet und in der aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert stammenden Tafel von Heraclea am Siris „bürgt“ der Bürge — *καὶ αὐτὸς καὶ τὰ χρήματα* — er selbst und sein Vermögen¹. Ganz ähnlich wird das altbabylonische Bürgenwort — *rēšam Kullu* = das Haupt halten, dessen etymologische und juristische Bedeutung noch ausführlicher behandelt werden soll, zur Bezeichnung der Sachhaftung verwendet; so z. B. in einer von Schorr, *Altbabyl. Rechtsurkunden* II p. 57 und Koschaker a. a. O. S. 7 mitgeteilten Urkunde: Das Getreide, welches wir (Gimillum und Ilûni) dir gaben, möge das Haupt halten (*ri-ša-am li-ki-il*)². Daß ähnliche Vorstellungen auch im israelitischen Recht wirksam waren, beweist vor allem die Tatsache, daß auch in der Rechtssprache der biblischen Literatur das technische Bürgenwort *עָרַב*, in der abgeleiteten Form *עָרְבוּן* zur Bezeichnung der Pfandhaftung dient, ohne aber daß daraus für die Frage des Innenverhältnisses zwischen Bürgschaft und Pfandhaftung und ihrer Beziehung zum Gläubiger Näheres zu entnehmen wäre³. Für die Richtigkeit der Annahme, daß die Bürgschaft in ihrer älteren Form die Selbstverhaftung eines freien Menschen für einen garantierten Erfolg darstellt, wird von der modernen Rechtsvergleichung auch die Tatsache ins Treffen geführt, daß in den erwähnten Rechten der Bürgschaftsbegriff vielfach die Denkform für jede Haftung geworden ist, auch für solche, bei welchen der Gedanke an eine Bürgschaftsübernahme in juristischem Sinn gänzlich fortfällt. Gemeint ist hier vor allem die Erscheinung, durch welche das primitive

¹ Vgl. Partsch a. a. O. S. 39, 62.

² Auch in den Rechtsaufzeichnungen der mittelalterlichen Nordgermanen „bürgt“ nicht nur die Person, sondern es „bürgt“ auch die verpfändete Sache, das Grundstück, auf dem eine Reallast liegt. Dieselbe Anschauung lebt in den mittelalterlichen sächsischen Rechtsquellen, vgl. Amira a. a. O. II S. 44, 53, ferner Puntchart, *Schuldvertrag und Treugelöbniß des sächsischen Rechts im Mittelalter*, Leipzig 1896, p. 137, 142.

³ Vgl. Gen 38^{17, 20}, ferner Sachau, *Papyr. Eleph. N. 16 Z 5* (Hauskaufvertrag) *למלקח לך כל ערבון די השכח* 28 Z₉ (Schuldurkunde) Neben dem regelmäßigen *מִשְׁכַּח עָרְבוּן* erscheint auch *עָרְבוּן* = Pfand in der talm. Literatur vgl. *Babl. Moed K. 25a, Sabbat 105b*.

Bürgschaftsrecht sich am deutlichsten vom römischen und dem modernen Recht unterscheidet und wonach der Schuldner auch für seine eigene Schuld haften kann, ja sogar haften muß, sobald eine Bürgschaftsübernahme seitens eines Dritten nicht vorliegt¹. Der Schuldner, der solcherart dem Gläubiger gegenüber selbst Haftung für den Eintritt eines Erfolges (Schuld) übernimmt, „bürgt“ nach dem Sprachgebrauch der griechischen, babylonischen und germanischen Rechtsquellen für den Erfolg². Ja die Verwendung der Bürgenhaftung als Name und Denkform für Haftung jeglicher Art geht so weit, daß in den genannten Rechten das „Bürgen“ zum Begriff des „Gefahrtragens“ und dann weiter des „sich moralisch verantwortlich machen“, losgelöst von jeder schuldrechtlichen Haftung, verblaßt³. Was nun die Selbstbürgschaft des haftenden Schuldners betrifft, besitzen wir für deren Vorhandensein ein indirektes Zeugnis im Pentateuch, das im Laufe dieser Abhandlung noch zu Worte kommen wird, welches aber für unsere Zwecke voll und ganz deshalb nicht verwertet werden kann, weil darin die Erklärung der Bürgschaftsverpflichtung der Selbstschuldner nicht durch

¹ Diese Frage gehört mit zu den wichtigsten der Entwicklung des Obligationsrechts und kann hier nur gestreift werden. Ich verweise auf die lichtvollen Darstellungen über „Schuld und Haftung“ bei Amira, Partsch, Koschaker a. a. O.

² Für das babylonische Recht die Phrase: qât-su ina lib-bi te-ri-li = Seine Hand geht in die Höhe. Für das römische Recht, vgl. Mitteis, Herkunft der Stipulation, in Festschrift für Bekker, S. A. S. 120, wo der Nachweis geführt wird, daß auch nur Recht die Selbstbürgschaft jene Denkform ist, aus der die Entstehung jeder schuldrechtlichen Haftung aus dem Schuldvertrag abgeleitet werden kann. So ist auf dem Wege der Selbstbürgschaft das römische spondere, das ursprünglich die Tätigkeit des Bürgen bezeichnet, zum Terminus für die Tätigkeit des Hauptschuldners geworden. Vgl. auch Partsch a. a. O. S. 60, Koschaker S. 7.

³ Zunächst bei der Kommenda und dem Depositum zur Bezeichnung der Garantie für die Unversehrtheit des überantworteten Kapitals, dann überhaupt zur Bezeichnung der Uebernahme einer moralischen Verantwortung, ohne daß dabei an irgend eine Leistung des Bürgen im Haftungsfall gedacht wird. Der Niederschlag dieser Begriffserweiterung zeigt sich auch in unserer Umgangssprache, in der Redensart: ich garantiere, ich versichere, wobei an eine Leistung des sich Verbürgenden nicht gedacht wird. Von der alten Bürgschaft ist hier als Rudiment der Gedanke enthalten, daß jedes „Bürgen“, jedes „Haften“ ein Zustand der Gefahr sei, in welcher sich eine Person befand. Weil aber dieser Gedanke begrifflich nicht voraussetzt, daß von dem Hafter selbst eine Leistung gefordert wird, konnte sich die Bedeutungsentwicklung in dem oben bezeichneten Sinne vollziehen. Aus dem Bürgschaftsbegriff des klass. römischen Rechts, als akzessorisches Schuldverhältnis, kann eine solche Entwicklung unmöglich hervorgegangen gedacht werden, vgl. auch Partsch S. 81, Amira 2₅₁, Koschaker S. 149.

den biblischen Bürgenterminus **עֶרֶב** erfolgt¹. Daß aber, gleichwie in den mehrfach genannten Rechten, auch im altisraelitischen Recht die Bürgschaft von Haus aus in der Sprache und im Rechtsempfinden einen weiteren Sinn gehabt, der mit spezifisch schuldrechtlicher Haftung gar nichts notwendig zu tun und dementsprechend auch in der biblischen Literatur eine Bedeutungsentwicklung des Terminus **עֶרֶב** Platz gegriffen hat, darüber vermögen uns Stellen wie II Reg 18₂₃ beziehungsweise Jes 36₈ und Jerem 30₂₁, zu belehren. Hier wird auch die sorgfältigste Prüfung irgend ein schuldrechtliches Verhältnis nicht finden, vielmehr in beiden Fällen für **עֶרֶב** — in Jerem. 30₂₁ **עֶרֶב אֶת לְבוֹ**; in Jes 36₈ und der erwähnten Parallelstelle **הַתְּעַרְב** — die Bedeutung „wagen“, „Gefahrtragen“ in Anspruch nehmen². — Da die Geiselschaft als die Urform der Bürgschaft anzusehen ist, werden die Urfälle ihrer Anwendung auf dem Gebiet zu finden sein, das von dem Institut der Geiselschaft am meisten beherrscht war. Für das römische Recht ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Bürgschaft aus prozessualischen Kauttionen hervorgegangen ist. Diese Annahme findet eine Stütze auch in der Tatsache, daß bei den Völkern mit niederen Organisationsformen die Bürgschaft auch heute noch nicht sowohl vermögensrechtlichen als vielmehr prozessualen und politischen Zwecken dient³. Bei der Schwäche der gerichtlichen Gewalt bei niederen Organisationsformen wird vor allem das Erscheinen vor Gericht und die Exekution durch Bürgen gesichert⁴. Aehnlich mußte in ältester Zeit im römischen Zitationsvadum zur Sicherung der Pflichterfüllung im Prozeß, z. B. für das Erscheinen im Gericht für die Bestellung eines praes-vas gesorgt werden, der als Geisel mit seinem eigenen Leibe für die Pflicht-

¹ Vgl. meine Ausführungen in Festschrift Adolf Schwarz S. 236 und weiter S. 9.

² Jerem. 30₂₁ **מִי הוּאֵי־הוּ עֶרֶב אֶת לְבוֹ** = wer ist es, der sich für sein Herz verbürgt, d. h. der es wagt. Jes. 36₈ und II Reg. 18₂₃ . . . **וַיִּתֵּן הַתְּעַרְב נָא** = Und nun w a g e es, dich einzulassen, hier ist die Bedeutung von **עֶרֶב** als Haftung in schuldrechtlichem Sinn gänzlich verblaßt, vgl. auch Prov. 14₁₀. Im Midrasch rabb. zu Gen. 44₁₈ wird die Gefahr, in welche sich der Bürge begibt, an der Bürgschaft in der Josefsgeschichte veranschaulicht.

³ Die Anfänge des Rechts und das Recht der primitiven Völker, sagt Kohler in Kohler-Wenger a. a. O. S. 1 (Orient. Recht), haben so starke Berührungspunkte, daß eine zusammenfassende Darstellung beider ihren guten Sinn hat.

⁴ So nimmt z. B. bei den Bogos der Richter bei der Vertagung der Verhandlung von beiden Parteien Bürgschaften, vom Kläger bis zur Frist zu schweigen, von dem Beklagten, zu dem anberaumten Termin zu erscheinen. Ausführlich bei Post, Grundriß d. ethnol. Jurisprudenz, Oldenburg-Leipzig 1895 II S. 664.

erfüllung seitens des Hauptverschuldeten haftete. Im späteren römischen Bürgerprozeß setzt sich als Form des vadimonium die sponsio durch, aus der dann, nachdem an Stelle der Haftung des sponsor mit dem Leibe die Schuldhafung mit dem Vermögen trat, mittels der Stipulation die Bürgschaft als akzessorische Schuldverbindlichkeit war hervorgegangen¹. Was die altgriechische ἐγγύη betrifft, fehlt es in den griechischen Rechtsquellen nicht an Beweisen, daß der Bürgenstellung im Prozeß viele praktische Zwecke geboten waren, wengleich auch deren Herkunft aus prozessualischem Boden nicht über allen Zweifel sichergestellt ist. So hatte, um nur ein Beispiel anzuführen, der Athener, der gegen einen ξένου παροσπημιών (einen nicht in Athen ansäßigen Staatsfremden) einen Prozeß führen will, das Recht in einem Termin vor dem Polemarchos zu beantragen, daß der Fremde entweder in Haft gesetzt wird, oder einen Bürger als ἔγγυος stellt, der das Dableiben des Fremden für den Prozeß gerantiert².

Für die Annahme, daß die Verwendung der Bürgschaft zu prozessualen Zwecken auch im israelitischen Recht in eine alte Vergangenheit zurückreicht, gibt es einen Beleg in Gen 42₁₅₋₂₁: Denn von allem epischen Beiwerk losgelöst, stellt sich dieser Bericht als eine Art prozessualer Bürgschaft dar, bei welcher der Bürge zur Sicherung des Hauptverpflichteten (Benjamin) als Geisel in Haft genommen wird. v. 18 = ואתם האסרו. v. 19 = אחיכם אחד יאסר. Will man aber den Unterschied zwischen dieser Vergeiselung und der eigentlichen Gestellungsbürgschaft erkennen, so genügt ein Blick in Gen 42₃₇₋₄₃. Auch hier wird die leibbürgschaftliche Haftung für einen Dritten (Benjamin) übernommen. In beiden Fällen sind die Bürgen Gestellungsbürgen; sie versprechen nicht, wie etwa im römischen und unserem modernen Privatrecht, ein idem der Hauptschuld und eine eigene Leistung, sondern nur, daß sie den Schuldner (Benjamin) herbeiführen und zur Exekution bereitstellen werden³. Und doch erweist sich bei näherem Zusehen, daß die Rechtslage der beiden Bürgschaftsfälle verschieden ist. Denn während in Gen

¹ Vgl. Sohm, Inst. d. röm. Rechts S. 71.

² Vgl. Partsch S. 290. Ebenso enthalten die altgermanischen, besonders die altschwedischen Rechtsbücher Bestimmungen über prozessuale Bürgschaften, was für die germanistische Lehre mit einem Grund bildete, den Ursprung des Formalvertrages durch Treugelöbniß im Prozeß zu suchen. Vgl. Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte S. 55, Partsch S. 78.

³ In beiden Fällen ist Benjamin Hauptschuldner. Im ersten steht er als Schuldknecht in der Gewalt des Herrn (Josef), im zweiten als Sohn in der des Stammesältesten (Jakob), der auf Grund der noch geltenden patria potestas Richter ist.

42₁₅₋₂₁ der Bürge, weil seiner Freiheit schon bei der Haftungs begründung verlustig, in vollem Sinne ein Geisel ist, wird in Gen 42₃₇—43₉, die Person des Bürgen erst im Haftungsfall der Gewalt des Schuld herrn ausgesetzt und das auf Grund einer durch den üblichen Bürgen terminus ausgedrückten Verpflichtungsübernahme: Gen 43₉: = אֲנִי אֶעֱרְבֶנּוּ מִיָּדֵי תִבְקָשׁוּנִי und Gen 44₃₂ = כִּי עֲבָדְךָ עָרַב אֶת הַנַּעַר, so daß wir in diesen beiden Berichten vielleicht die ersten Spuren auf dem Wege zu erblicken berechtigt sind, auf welchem die altisraelitische Bürgenobligatio, aus prozessualen Boden hervorgegangen, zu einem privatrechtlichen Institut sich entwickelte. — In der eben erwähnten Homerstelle Odyssee 8₃₄₈ bietet Poseidon dem Hephaistos Bürgschaft an, daß Ares für das begangene Verbrechen „alle erforderliche Buße“ zahlen wird. Solche, in den griechischen und babylonischen Rechtsquellen zahlreich vorkommende Bußschulden und Deliktsverträge, bei denen ein Verbrecher die Privatrache des Verletzten durch eine Geldleistung abzuwehren sucht und die von der vergleichenden Rechtsgeschichte als die ältesten Fälle des Schuldversprechens angesehen werden, mußten schon frühzeitig das Bedürfnis erwecken, ein solches Schuldversprechen unter die Sicherung einer Bürgenhaftung zu stellen. Neben dem Prozeß bilden somit diese Bußverträge sicherlich die ältesten Fälle, in denen die Bürgschaft zur Anwendung gelangte und als solche vermutlich den geschichtlich ersten Schritt zur Erledigung eines Unrechtes, das seine Sühne und Strafe in Rom und Athen bis in das dritte vorchristliche Jahrhundert lediglich im Rahmen des Vergeltungsgedankens und der Privatrache gefunden hat¹. Talion, Privatrache, Bußschuld und Wergeldleistung sind aber nichts anderes als Aeußerungen des Geschlechter- und Stammeslebens, das, wie bei den antiken Völkern überhaupt, auch in Rom und Athen die Quelle des Rechtes, der Sitte und der Religion gewesen, und dessen Spuren noch in der klassischen Zeit dieser Staaten nachweisbar sind. Wie nach dem Recht der Zwölf Tafeln die gens als vermögensrechtliche Einheit anzusehen ist, die für alle Bußschulden ihrer Angehörigen haftet und dieselben erforderlichenfalls auch bezahlt, so nimmt in Athen im Verfahren wegen nicht vorsätzlicher Tötung, wer mit dem Erschlagenen in demselben οἶκος stand, in erster Linie teil an der Entscheidung der Familie (Geschlecht, Sippe) über den Verzicht auf die Bestrafung des Schuldigen und die Entgegennahme einer Wergeldleistung als Ablösung für den verübten Totschlag². Dem

¹ Vgl. Partsch S. 77.

² Sohm, Einl. § 9. Mommsen, Röm. Staatsrecht III S. 23. Partsch S. 77.

Kenner der altisraelitischen Geschichte braucht nicht erst besonders bewiesen zu werden, daß im biblischen Israel die Verhältnisse ähnlich lagen. Das im mosaischen Gesetz kodifizierte Familien-, Erb- und Strafrecht kann nur aus Verhältnissen hervorgegangen gedacht werden, wie solche das Stammes- und Geschlechterleben gezeitigt hatte. Das Kriterium des Stammes- und Geschlechterlebens, die gegenseitige Haftung der Gentilen — der משפחה im alten Israel entsprechen die gentes der Italiker und die γένη der alten Griechen, dem מטה die Curien und Phratrien — ist auch im alten Israel von grundsätzlicher Bedeutung. Familie, Geschlecht und Stamm sind auch hier zivil- und strafrechtliche Einheiten und als solche moralisch und materiell haftbar für- und gegebenenfalls auch gegeneinander¹. Aus Exod 21₂₀₋₃₅, 22₁₅, Num 35_{19, 25} und anderen Stellen geht hervor, daß Talion und Blutrache, diese harten Mittel eines primitiven Rechts im alten Israel schon frühzeitig durch Bußschuld und Wergeldleistung gemildert waren; ja nach Baba Kamma 84a haben sie so ihre regelmäßige Erledigung gefunden. Gleiche Ursachen werden ihre Wirkungen auch im altisraelitischen Rechtsleben nicht verfehlt haben, so daß, wiewohl nicht ausdrücklich bezeugt, die Annahme nicht unberechtigt ist, daß zur Sicherung solcher oder ähnlicher Schulden² auch im israelitischen Recht schon frühzeitig die Bürgenhaftung in ihrer ältesten Gestalt verwendet worden war. Wie eng die Verbindung von Bürgschaft und Stammesrecht und wie sehr die erstere im altisraelitischen Rechtsempfinden verankert war, beweist die von mir bereits an einer anderen Stelle hervorgehobene Tatsache, daß die Darstellung des wichtigsten Ereignisses der biblischen Geschichte, die Bundesschließung am Berge Sinai, vom bürgschaftsrechtlichen Gedanken getragen ist. Denn bei Licht betrachtet, erweist sich in dem Bericht Exod 23 und 24 der sinaitische Bund als ein Vertrag, abgeschlossen zwischen zwei Kontrahenten, deren rechtspersönlicher Charakter daraus erhellt, daß beide für die genaue Einhaltung dieses Vertrages eine bürgschaftliche Verpflichtung eingehen. Hier begegnet uns die Bürgschaft in ihrer ursprünglichen Gestalt: Gott als einstandartiger Hafter, der sich für die Stämme Israels verbürgt, sie — vgl. Exod 23₂₂ וְאִכַּתִּי אֶת אִיבֶיךָ וְצַרְתִּי אֶת צַרְרֶיךָ — vor den Angriffen feindlicher Stämme zu schützen, genau so wie der altgriechische und altbabylonische Bürge durch seine

¹ Vgl. Jud 20 und dazu MGWJ. 1920, S. 170.

² Hierher gehören Lösegeldversprechen für Kriegsgefangene, Einsätze bei Wetten wie Jud 14₁₃. Ueber Selbstvergeiselung als Wetteinsatz bei einer Wette zwischen zwei sich begegnenden Schiffern auf dem Meere vgl. Herodot 8₁₄, germ. Parallelen: Amira 2₁₇₆

Haftung den Schuldner vor dem Zugriff des Gläubigers schützt, die Stämme Israels hinwiederum als Schuldner (Empfänger der Lehre), die in Form der Selbstbürgschaft die Haftung für den Erfolg, d. i. die Heilighaltung des auf 12 Denksteinen für die zwölf Stämme niedergeschriebenen Vertrages übernehmen, ähnlich wie in den altgriechischen, altgermanischen und altbabylonischen Rechten eine Haftung aus dem Schuldversprechen für den Gläubiger erst dadurch begründet wird, daß der Schuldner entweder einen Bürgen stellt oder als Selbstbürge sich verhaftet¹. Daß diese Interpretation keine willkürliche ist, geht aus der fast unübersehbaren Zahl von Stellen im Midrasch und Talmud hervor, in welchen die sinaitische Bundes-schließung in allen möglichen Formen und Variationen der Bürgen-obligation behandelt erscheint². Die Auffassung der Bürgschaft als Schutz des Schuldners gegen den Zugriff des Gläubigers, wie sie der Rechtslage des Bürgen in den primitiven Rechten als Haftungs-objekt für den Eintritt eines Erfolges in logischer Folge entspricht

¹ Vgl. Koschaker S. 109, Amira 2₄₇, 51, Punschart 169, Partsch S. 75. Ob, gleichwie in den oben mehrfach genannten Rechten, auch im israelitischen Recht die Schuld von der Haftung ursprünglich zu trennen ist und die Selbstbürgschaft den Beruf hatte, die schuldrechtliche Haftung aus dem Schuldvertrage zu begründen, sind Fragen, deren Beantwortung in das Gebiet des Obligationsrechtes weist und die genaue Durchforschung desselben zur Voraussetzung hat.

² Stellen wie Sifra zu Lev. 26₃₇, b. Sanh. 27a, babl. Rosch. Hasch. 29a = כל ישראל ערביין זה בזה in welcher Formel ich die in den babylonischen Urkunden häufig vorkommende Klausel = ištēn pūt šanī našū = einer ist für den anderen Bürge erkennen zu sollen glaubte, vgl. Festschrift Schwarz 234, ferner b. Sota 37b, Cant rabb. 1₃, lehren, daß auch die Tradition die Auffassung hatte, im sinaitischen Bundesvertrage seien die Israeliten Schuldner und Bürgen zugleich. Vgl. auch Tauchuma zu Gen 44₁₈, Jalkut Prov 6₁, Schoch. Tob zu Ps 8₃ und MGWJ. 60,219. Verpflichtungsverhältnisse ähnlich demjenigen zwischen Gott und Israel zur Wahrung des Schutzes gegenseitiger Interessen sind in der vergleichenden Rechtsgeschichte nicht ohne Analogie. Für das babylonische Recht vgl. meine Abhandlung, MGWJ. 60,246 Im altgriechischen Recht wird man vielleicht am ehesten an πίστις denken. Wörtlich so viel wie „Treue“, wird es in den griechischen Quellen auch anstatt ἐγγύη = Bürgschaft verwendet, indem dabei wie im „Geloben zu treuen Händen“ der mittelalterlichen deutschen Quellen an die Verpfändung der Treue des Bürgen durch eidliche oder eidesstattliche Versicherung gedacht wird. Πίστις hat aber auch den Sinn von Treuhand, Treuhandabrede, wie z. B. in den Urkunden über den Hierodulenkau des delphischen Tempels. Da erwirbt der Gott des Tempels formales Eigentum an dem Sklaven mit der Maßgabe, daß dieser den vollen Genuß seiner persönlichen Freiheit haben und jeder Zugriff auf diese Freiheit ebenso abgewehrt werden soll, wie zugunsten des Vollfreien, vgl. Inscr. jur. gr. (Gesetz über Freilassung) 1995 1₄ f. = ἐῖς ὅν ὄν ἀνδρῶν . . . ἐπίσετεσσῆ ἀντὰ τῷ θεῶν! bei Partsch 53, 362.

und in dem vorerwähnten Bericht Exod 23 und 24 zur literarischen Darstellung gelangt — diese Auffassung tritt mit besonderer Klarheit in der altbabylonischen Bürgerschaftsterminologie in Erscheinung. In manchen altbabylonischen Rechtsurkunden dient als technische Bezeichnung für Bürge = mukil qaqqadišu, wörtlich: der das Haupt (des Schuldners) hält. Mit Zuhilfenahme der in den altbabylonischen Briefen unter den Segenswünschen an den Adressaten häufig begegnenden Redewendung: ilum nâsirka rêška ana damiqtim likil = dein Schutzgott möge dein Haupt zum Glücke halten, d. i. dich beschützen, damit du Glück habest, wird dieser Ausdruck dahin erklärt, daß der altbabylonische Bürge durch sein Eintreten den Schuldner dem Zugriff des Gläubigers entzieht, oder mit anderen Worten, daß er den Schuldner derart beschützt, daß dieser „erhobenen Hauptes“ frei von Schuld und Fessel einhergehen darf¹. Durch diese Aufstellungen erscheint mir das Verständnis einiger Bibelstellen ins rechte Licht gerückt, beziehungsweise die Richtigkeit des massoretischen Textes derselben gegenüber der Konjekturealkritik sichergestellt. So vor allem Ps 119₁₂₂: ערב עבדך לטוב. Duhm und von ihm unabhängig Müller² wollen im Hinblick auf עבדך v. 114 und כאמרתך v. 116 statt עבדך — עבדך lesen und übersetzen: Verpfände (du Gott) dein Wort zum Guten. Aber ganz abgesehen davon, daß die Redensart in unserer heutigen Umgangssprache „sein Wort verpfänden“ der biblischen Darstellungsweise, die namentlich in der Rechtssprache am Konkreten haftet, nicht entspricht, widerspricht sie auch alledem, was sich aus der Rechtsvergleichung für die Verwendung des terminus ערב uns bisher ergeben hat und im nächsten Abschnitt aus der Terminologie noch bestimmter ergeben wird. Zudem ist die Aehnlichkeit von ערב עבדך לטוב und der vorerwähnten altbabylonischen Briefschreiberphrase „dein Schutzgott möge dein Haupt zum Glücke halten“ eine so frappante, daß es vielleicht nicht allzugewagt erscheint, auch in Ps 119₁₂₂ die Anwendung eines im Volksmunde formelhaft gebrauchten Segensspruches zu erblicken. Endlich weisen Ps 119 v. 124, 125 und besonders Jes 38₁₄ עשקה לי ערבני = Ps 119 v. 122 = אל יעשקני ודים mit kaum mißzuverstehender Deutlichkeit darauf hin, daß an der massoretischen Lesart עבדך festzuhalten sei. Wie in dem nächstfolgenden Abschnitt gezeigt wird, bedeutet ערב mit dem Akkusativ in der biblischen

¹ Vgl. Meissner, Beiträge zum altbabyl. Privatrecht S. 338 und Kutschaker S. 3, wo auf die Analogie in der Bibel hingewiesen wird. z. B. Job 10₁₅, 11₁₅.

² Duhm, die Psalmen 1899 S. 267, D. H. Müller, Strophenbau und Responsen in Bibl. Studien II S. 54.

Rechtssprache „sich für jemanden verbürgen“ und zwar in demselben Sinne, in welchem „bürgen“ in den altgriechischen und altbabylonischen Rechtsurkunden gebraucht wird: durch das Eintreten mit der eigenen Person für den Eintritt eines Erfolges den Bürgensteller vor dem Zugriff des Versprechensempfängers beschützen¹, ערב עבדך לטוב ist sonach zu übersetzen: Verbürge dich (Gott) für deinen Knecht zum Guten, d. i. beschütze ihn zum Guten, auf daß ihn nicht bedrängen die Uebermütigen. Ebenso betet Chiskia in Jes 38₁₄: Bedrängt bin ich (von Feinden), verbürge (du Gott) dich für mich, d. i. beschütze mich. Aehnlich ist die Sachlage in Job 17₃. Ohne der im nächsten Abschnitt vorzunehmenden Interpretation dieses Verses vorzugreifen, kann nach dem bisher Gesagten festgestellt werden, daß auch hier die massoretische Lesart עָרַבְנִי — der Syrer und mit ihm Duhm² lesen עָרַבְנִי = mein Pfand — aufrecht zu erhalten und zu übersetzen ist: Verbürge dich (Gott) für mich, d. i. beschütze mich, worauf übrigens auch יתקצ in 17_{3b} hinweist, ein Wort, das, wie im nächstfolgenden Abschnitt dargetan wird, neben ערב der übliche terminus für „bürgen“ in der biblischen Rechtssprache ist.

(Fortsetzung folgt.)

Die Purim-Komödie מכירות יוסף.

Eine literarische Miscelle.

Von W. Staerk in Jena.

In seiner Kritik der modernen formal-literarischen Pentateuchanalyse kommt Rabb. Dr. J. Horovitz (Die Josephserzählung. Frankf. a. M. Kauffmann 1921) bei Behandlung von Gen 37 nebenbei kurz auf die oben genannte Dramatisierung der Einleitung der Josephgeschichte zu sprechen. Sie ist längst aus dem Gedächtnis des literaturgeschichtlich interessierten Publikums geschwunden, wie fast alles, was das deutsche Judentum des ausgehenden Mittelalters und der Zeit bis auf M. Mendelssohn literarisch hervorgebracht. Wer außer einigen wenigen Forschern weiß heute noch etwas von den köstlichen jüdisch-deutschen Nachdichtungen biblischer und weltlicher Stoffe oder von den Schätzen der jüdisch-deutschen gnomischen Dichtung des Mittelalters? Vom Samuel- und Königsbuch (vgl. MGWJ. 63, S. 21 ff.), von den humorvollen gereimten

¹ Auch unserem heutigen „bürgen“ kommt von Haus aus die Bedeutung behüten, bewahren, sichern, zu. Vgl. Amira II S. 45, Koschaker S. 5.

² Duhm, Das Buch Hiob, 1897, S. 91.

Estherparaphrasen des 14. Jahrhunderts, vom Bowo-Buch, dem Epos Sigenot und dem Artus-Lied? Vom jüdisch-deutschen „Prinz und Derwisch“ und „Kalila und Dimna“ oder von dem feinsinnigen „Buch des ewigen Lebens“, einer Bearbeitung von Jona Gerondis חיי עולם? Die zünftige deutsche Literaturforschung kümmert sich ja grundsätzlich nicht um diese kulturgeschichtlichen Denkmäler jüdischen Geisteslebens in Deutschland, heute weniger denn je, obgleich der unermüdete Steinschneider s. Z. das Material mit einer immer aufs neue in Staunen setzenden Sorgfalt zusammengetragen hat.

Ohne Frage ist unter der Menge dieser alten jüdisch-deutschen Literatur vieles, was mit Recht der Vergessenheit anheimgefallen ist, wenn man die literarische Produktion nur ästhetisch wertet, Dazu gehört dann auch die Komödie von Josephs Verkauf. Aber dergleichen Literatur darf nicht bloß unter moderne Geschmacksurteile gestellt werden, sondern muß kulturgeschichtlich als Ausdruck jüdischen Zeitgeistes im Deutschland des 13.—18. Jahrhunderts gewertet werden. So betrachtet haben aber auch dichterisch recht schwache Erzeugnisse des damaligen Judentums bleibenden Wert.

Zu dieser Art Poesie gehören die alten deutschen Purim-Komödien und im besonderen das Josephspiel. Nach dem Zeugnis des gelehrten Frankfurter Rektors Schudt (Jüdische Denkwürdigkeiten. Frankfurt 1739 II, 6. Buch 35, 19 f. u. III Nr. 10 [p. 226 ff. der Text mit hochdeutscher Uebersetzung]) stammt die 1. Ausgabe desselben (Frankfurt 1710?) von dem hessischen Juden Beer-mann von Limburg, die 2. dagegen (Frankfurt 1713) von dem בְּהוֹר Löw Ginsburg aus Frankfurt. Die Exemplare der 1. Ausgabe sind bei dem großen Brande des Frankfurter Ghettos am 14. 1. 1711 vernichtet worden. Die Drucklegung dieser ed. princeps ist also wohl auf 1710 oder früher anzusetzen. Gedruckt hatte sie Joh. Wust in Frankfurt a. M., leider ohne Jahreszahl. Schudt erzählt nun weiter, das Stück sei in Frankfurt von Hamburger und Prager Studenten unter Leitung Beermanns abwechselnd mit der Komödie David und Goliath aufgeführt worden, und zwar länger als vier Wochen unter kolossalem Andrang des Publikums, sodaß schließlich die Polizei aus Gründen der öffentlichen Sicherheit einschreiten mußte. Auch in Metz ist das Spiel von Mitgliedern jener studentischen Truppe aufgeführt worden. Das Interesse des städtischen Publikums an solchen naiven Spielen kann man erst recht verstehen, wenn man bedenkt, daß „Der Verkauf Josephs“ mit allem Raffinement des zeitgenössischen Singspiels ausgestattet war und außerdem mit Aufbietung eines außergewöhnlichen szenischen Ap-

parates zur Darstellung gebracht wurde. Das Stück steht schon auf der Stufe zum Gesangstück oder zur Oper. So wurde die an sich wertlose Dichtung, die im Grunde nichts weiter ist als eine endlos lange — und langweilige — dialogisierte Bearbeitung der Josephnovelle Gen 37 ff. und zwar nach ihrer haggadischen Ausschmückung im ספר הישר (vgl. Zunz G V² 1892, 165) mit eingelegten Liedern und Späßen, für Juden und Christen zur Sensation des Frankfurter Theaters. Schon damals haben strengreligiöse Glieder der Gemeinde, wie Schudt andeutet, an dem an sich harmlosen Josephspiel, das doch durch seinen stark sentimental Zug, seine anständige Haltung und die gehobene, fast gesuchte Sprache turmhoch über den andern jüdisch-deutschen Fastnachtsspielen stand, Anstoß genommen, denn „Gottes Wort solle man mit Furcht in Ehren halten“! Trotzdem muß es in der Folgezeit in lebendiger Erinnerung geblieben sein, denn, wie Steinschneider aus einer Notiz in Ha-maggid (I Nr. 12 S. 48) entnommen hat, wurde es noch i. J. 1858 in Minsk aufgeführt.

Die Frage, ob das Spiel eine Vorgeschichte in der Entwicklung der geistlichen Schauspiele auf deutschem Boden gehabt hat, bedarf noch eingehender Untersuchung im Hinblick auf die Tatsachen, daß es schon im 13. Jahrhundert eine lateinische *comœdia de Josepho vendito et exaltato* gegeben hat, die die jüngeren Mönche von Heresburg i. J. 1265 aufgeführt haben (vgl. Leibnitii Script. Brunsvic. illust. T. II, p. 311, zitiert von A. H. Hoffmann, Fundgruben f. Geschichte deutscher Sprache und Literatur 1837, II, 242; bisher ist nur der Titel bekannt), und daß im 16. und 17. Jahrhundert in Deutschland eine große Zahl dramatischer Bearbeitungen der Josephnovelle erschienen ist, vgl. A. v. Weilen, Der ägyptische Joseph im Drama des 16. Jahrhunderts. Wien 1887. Wir können dieser Frage in diesem Zusammenhange nicht weiter nachgehen. Zur Purim-Parodie vgl. noch Flögel-Ebeling, Geschichte des Grotesk-Komischen ⁴ 1887.

Das Stück beginnt mit dem üblichen Prolog, der für seine lehrhafte Tendenz bezeichnend ist:

ir hern lib haber dieser historie, ist zwor zu besorgen als sie mechten gedenken, von wegen gelt / ist dises worden in di truk gestelt / sondren si wern mich ver ekskusiren / ist geschehen, ein jeder große andacht sol draus judiziren / erstlich is zu sehen, was ver ein dinst als di eltern tun an geben / sol man gehorsam noch leben / den יוסף hot wol gewußt als seine brider im mit ganzem herzen haßen / un' hot sich doch auf di reis tun machen / auch ist draus zu spiren / als keiner kein kind sol hecher als sein andre kinder estimiren / den von wegen zwei lot klor seiden / haben unsre eltern müßen in Egipten großen schmerzen leiden / zwor es ist bekant / als si do durch haben

groß reichthum erlangt / ist doch kein mensch auf diser welt / der so vil kwal un' prast wolt aus sten von wegen gelt / auch ist draus zu ver nemen, als man kein ver trauung sol steln in ein menschen hand / welcher nur ist als ein schaten an der wand / zwor אָרְי hot gehat ale zeit got in herzen / e er sein gebot hot woln iber treten, hot er sich in gefengnus loßen anein werfen un' hot woln leiden großen schmerzen / aber der weil er hot gefelt un' hot gesagt, der mund schenk sol an im gedenken / wen er wert wider vor den kenig ein schenken / hot im got der almechtig gestroft der vor / als er hot müßen lenger sizen in gefenkus zwei jor / drum auch ir wert dises wol observiren / un' eich den rechten weg tun firen / do durch wert werden eich wider bekant / das gelobte land / das heilig haus sol werden wider gebauet as zu vor / אָרְי , es sol werden in unsern tagen wor /

An den 1. Teil, der die Motive Gen 37₂₋₃₅ verarbeitet, schließt sich zur Andeutung des Szenenwechsels der Monolog der lustigen Person des Stückes, Pickelhäring, Potiphars Hofmeister, an. Dieser Monolog leitet die Szene ein, die aus Gen 37₃₆ und 39₁ — nach alter jüdischer Exegese nicht Dubletten, sondern Stücke einer einheitlichen Erzählung — gewonnen ist.

sagt pikel hering:

ach tausend iber dem, als ich bin so lang auf der heimlichen kanzlei geseßen / het ich bald meine iber tragne komande vergeßen / mein her, der hof mezger hot mich geheißten auf dem menschen marek springen / un' im also ein wakren diner dingen / nun wil ich do vil plaudern un' ligen / als ich gewiß einen werd betrigen / den ich wil punkte ver punkte referiren / wi mein her eine pracht un' ! aus haltung tut firen / erstlich macht er seine diner ale jor ein nei liwerei / aber do hot er kein heler der bei / sondern der diner mag sehen, wo ers krigt / das ist worhaftig un' nit geligt / im ibrigen di alte montur nemt der her zu sich / un' jagt im fort un' sagt: was scher ich mich um dich / doch wen er bei einem diner etwas gelt spirt / macht er so lang bis er im an firt / un' sagt: gib mir dein geld auf intreßen / do mit er auf etliche tag mecht krigen zu freßen / aber lezlich krigt man keine intereße, vil weniger das kapital / so macht ers nit alein diner sondern iber al / her noch wil ich eich sein kostpare haus haltung auch zum teil preisen / werden sich gewiß ale menschen um disen dinst reißen / den was der her eßt, das krigen di knecht / das ist ohne zweifel ein jedern recht / ibrigens in der schißel bleiben etliche bein / tuts auch vor di diner sein / apropo ich hab noch nit gemelt / si kenen haben kafe, schoklate un' was sie woln um ir geld / nun wil ich eins tun un' mich noch den menschen marek lenken / un' ale di bemelden sachen zu oferiren un' gedenken / do weiß ich gewiß als ich êer einen bekom als meine geselen / welche auch sonst oft haben ein dingen welen / in deme si den dinst ni mol so kostpar vor getragen / als wi ich in hir hab tun sagen /

Die Erkennungsszene Gen 45₁₈ ff. ist in dem Spiel auf künstliche Weise verdoppelt, indem sich Joseph zuerst insgeheim seinem Bruder Benjamin zu erkennen gibt, dann erst den übrigen Brüdern. Die Darstellung ist hier stark von haggadischen Motiven beherrscht wie in der alten Reimbibel קהלת יעקב. An diese Szene schließt sich das Motiv Gen 45₂₅ ff. an. Hier hat nun der Vf., vielleicht nach

irgend einer Vorlage, den naiven Versuch gemacht, den plötzlichen Wechsel im Ort der Handlung durch Verkettung der Handlungen in Aegypten und daheim in Kanaan zu überwinden.

sagt יוסף:

bedinte, tret ale ab / bis ich eich widrum geb erlab / zu komen in mein zimer
un gemach / den ich hab etwas zu reden, ein heimliche sach /

sagt יוסף:

selt es wol meglich sein / als ich eiern bruder יוסף solt loßen komen arein /
יוסף, יוסף, יוסף kom her zu mir / ich wil etwas weisen dir /

sagt יוסף:

was tut ir so in ale eken arum sehen / wo eier bruder יוסף tut ver eich
stehen / ich bin eier bruder יוסף den ir ver kauft hot / aber niks dran gelegen,
es ist gewesen von got / do mit in di hungrige jor / solt haben kein leibs gefor /
nun zeigt mir di konfirmazion / ob unser vater noch ist bei guter leibs dis-
posizion / nun geht, meine libe brider, un' machts unserm vater bekand /
als ich regir das ganze land / un' er sol samt unser ganze familie komen zu
mir / den der hunger ist noch finf jor vor der tir / do mit ir kein mangel solt
leiden in keinerlei / ich werde zeigen kindliche un' briderliche trei / un' ich wil
gleich ein schene present an legen / welche ir meinem liben vater solt iber
reichen meint wegen /

sagt בנימין:

es sei got gelobt un' gedankt / als wir dich widrum haben erreicht un' erlangt /
in speil von solchem stand / als du kenigst iber ein ganzes land /

sagt שמעון:

libe brider, mir werden gezwungen zu konsideriren / wi mir unserm vater di
gute zeitung weln ver steln un' oferiren / den wen wirs im so urblezling ent-
decken / mecht er gor stark erschrecken / drum hab ich mich bedacht /
als es einzig weis durch wort sol werden vor gebracht / nemlich
durch unser bruders tochter ברה, welche uns alhi komt entgegen /
si sol sich in disem bewegen / un' sol auf irem istroment vor dem vater an
fangen zu spielen un' zu klingen / un' do bei den ganzen ver lauf singen / dises
halt ich vor den besten roht / den ich schlißen kan in der tot /

sagt אשר:

meine tochter ברה ein dinst wil ich dir iber tragen / als du solst vor deinen
groß vater auf deinem klapgardchen schlagen / un' an bei solstu auf ein schenes
lid sein bedocht / wor in unsern vater sol werden vor gebrocht / als sein son
יוסף noch wer bei guter leibs disposizion / un' wer ein groß regent un' het
bestigen ein hohen tron / nemlich er wer vize in Egipten land / un' das ganze
kenigreich wert gefirt durch seiner hand /

sagt יעקב:

רה ge behend / un' spil mir etliche stik auf deinem istrument / zu ver treiben
meine melankeli / weilen keiner von meine kinder ist hi / un' bleiben etwas
aus iber der zeit / so wil ich durch deinem spilen etwas suchen ein freid /

sagt ברה:

was wer dise Botschaft wert / dem groß vater zu iber tragen / als in di himel
haben יוסף beschert / das tu ich eich an sagen / drum faß sich der groß vater

ein frischen mut / es stet mit seine sempliche kinder gut / das ist zwor nit
alein / sondern noch gar vil mer / er tut ein kenig sein / un' hot große ehr /
als er is in Egipten regent / wert er er faren in diesem moment /

sagt יִעֲקֹב:

mein kind, sing mir dises gesang noch ein mol / den es gefalt mir ganz wol /
un' weil du host er kwikt mein leib un' leben / wil ich dir ein schene rekompens
geben / als der tot an dir sol haben kein gewalt / un' sol in ebigkeit nit werden
ver wandelt dein gestalt /

Von hier aus eilt das Spiel schnell zu Ende. Der ganze Schluß
der Novelle Gen 45₂₅—47₁₂ wird in 3 kurzen Szenen (Schudt
S. 323—327) erledigt. Jakob spricht das Schlußwort:

sagt יִעֲקֹב:

der got, der di ganze welt hot unter seiner hand / sol imer un' ebig sein ir bei
stand / un' sol si beschizen un' beschirmen vor alem unglük / un' si loßen
beglicken in ale stik / er lebe, der kenig פֶּרְעָה in ebigkeit / in eitel lust un'
freid / er lebe, der kenig פֶּרְעָה zu lange jor / das wünschen mir im ale ver wor /

[Chorus:] er lebe, der kenig פֶּרְעָה; er lebe, der kenig פֶּרְעָה.

Ein neues Dokument zur Geschichte der Juden- vertreibung aus Schlesien im Jahre 1453.

Von Dozent Dr. J. Fischer in Wien.

Nach erprobten Mustern war um die Mitte des 15. Jahrhunderts
auch in Schlesien das Märchen von der Hostienschändung erfunden
worden. Man bedurfte solcher Scheingründe, um den eigentlichen
Zweck nicht erkennen zu lassen, den Zweck nämlich, sich in den
Besitz von Hab und Gut der Juden zu setzen. In Schlesien aber
war bei den traurigen Ereignissen des Jahres 1453 noch ein Umstand
von mächtigem Einfluß: der Fanatismus des später heilig ge-
sprochenen Minoriten Johannes von Capistrano, der seine Lebens-
aufgabe in der Verfolgung der Ketzer sah, mögen es Hussiten, Türken
oder Juden gewesen sein. Er hatte sich in Deutschland gerade Breslau
zum Liebessitz erkoren, hatte den Boden daselbst so vorbereitet,
daß sich der Glaubenshaß elementar gegen die Juden des Landes
wenden mußte, was Capistrano umsomehr angestrebt hatte, als seine
Erfolge gegen die Hussiten weit hinter aller Erwartung zurück-
geblieben waren.

Der Ablauf der Vorgänge ist mehrfach, zuletzt am eingehendsten
von M. Brann in seiner „Geschichte der Juden in Schlesien“ (Heft IV,
Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars, Breslau 1907,
125 ff.) geschildert worden. Brann hat alle einschlägigen Ur-
kunden verwertet und darauf hingewiesen, daß nur Nikolaus von

Fara, ein Biograph Capistranos, von zwei Verbrechen der Juden — der Hostienschändung und einem Knabenmorde — zu berichten weiß, während die übrigen Quellen nur von der Hostienschändung, Christoph von Varese, ein Ordensbruder und Reisebegleiter Capistranos, nur von der Tötung eines Christenknaben spricht. Die nachträgliche Verbindung der Beschuldigung von Hostienschändung und Knabenmord ist in der Geschichte der Judenverfolgungen kein Novum.

Der Güte des Herrn Hofrates Prof. Wolkan in Wien verdanke ich die Kenntnis einer bisher unbeachtet gebliebenen Urkunde des 15. Jahrhunderts, welche sich in einer aus dem Kloster Mondsee stammenden Handschrift der Wiener Staatsbibliothek, Cod. 3520 fol. 232—234, befindet und die Geschichte beider angeblicher Missetaten ausführlicher berichtet als die übrigen Quellen. Auch durch die Person des Verfassers ist sie von besonderem Interesse, denn sie stellt einen Bericht des königlichen Sendboten Oswald Reicholf (bei Brann a. a. O. S. 126 fälschlich Reich genannt) an den Bürgermeister und Rat der Stadt Wien dar. König Ladislaus, von den Vorgängen in Breslau durch den Rat der Stadt in Kenntnis gesetzt, hatte am 23. Mai 1453 zwei Bevollmächtigte aus Wien nach Breslau entsandt, Sigmund Potenbrunner und Oswald Reicholf, denen er „ganz Gewalt und Macht gegeben habe, mit denselben Juden und Jüdinnen, auch ihrem Leben und Gut nach solchen merklich und unchristlichen Handlung, nach [der Breslauer Rat und Gefallen zu tun und zu handeln, auch zu richten und strafen“. Diesen folgte am 26. Juni noch ein dritter Sendbote, Sigmund Vorschauer. Ganz neue Tatsachen bringt uns dieses Dokument, welches als erster Bericht nur die Beschuldigungen und nicht die weiteren Ereignisse erzählt, allerdings nicht; es ist jedoch, wie erwähnt, etwas ausführlicher in allen den Details, welche das Substrat der gegen die Juden erhobenen Anklagen bildeten.

Ich lasse nun den Bericht selbst mit einigen erklärenden Anmerkungen folgen:

(fol. 232a) „Den ersamen, hochweysen herren, dem burgermaister, richter und rat der stat zu Wien, meinen gunstigen vnd besünderen lieben herren, Oswaldt Reicholf¹, ewr mitgesworner des rats, mein willig dinst wißt zu vor. Ersamen, weysen, lieben herren. Ich loss euch wissen, das wir erst auf den rechten grundt komen sein, wie dy Juden das hochwürdigist sacrament gotsleichnams gesmächt und gelaidigt haben, als ich euch das nach

¹ Oswald (II.) der Jüngere, Reicholf war Wiener Bürger, Ritter, Stadtrichter, Ratsherr, Grundbuchverwalter, Bürgermeister; vgl. Uhlirz in Quellen zur Geschichte der Stadt Wien, II. Abt., Bd. 2, 495.

dem chuerzisten hie verschriben hab. Von erst haben die Juden hie, nämlich die eldisten mit ainem iuden, genannt J a c o b S a l m a n u s ¹, der ain iunger pöser iud ist, geredt in der nügsten vasten er schöll der kristen Got zu wegen pringen und den von aynem christen chauffen. Also ist ein pawr von Polan von der älss auff vier meyl von Bressla gelegen zu den selben iuden komen und hat ainn alten rokch von ym gekaufft, der iud hat mit im geredt: „magst du mir ewern Got zu wegen pringen, ich woldt dier ainn rokch und geltcz genueg und deinem weib ainen mantel geben“. Der polakch het sich des verfangen und darnach am mitichen in der antlaswochen ² do het er ain kirchen auff dem veld pay ainen dorff gelegen aufgeprochen und das heiligist Sacrament ainn grozzen tail gestollen. Als man des morgens die lewt am antlastag solt bericht haben, und als er das auss der kirchen getragen het gar spat, do was ain solich wetter chömen, das er ym gar ser gevorcht het und het auf zehen oder aindleff partikel genomen in ain tuechel, das ander hat er mit der kebsen auf dem veld ligen lassen und was mit den in die stat gangen hintcz ainer frawn, die hat ainen richterchnecht hie in der stat, do was der mesner des andern tags chomen von der älss und vandt den poleken zw Bressla, den wold er angefallen haben. Do was er im engangen und chom auss der stat, und het des richters knecht weib das heiligist Sacrament zu behalten geben, dye trueg er darnach under dy Juden zu ainem, der hies M a y e r ³, der hat sich in der venknusz selber getött ⁴, ee wir her komen sein ⁵, der selb iud besach dye hostia, der waren zehen oder aindleff, do wold der iud der frawn gelt geben haben, do erschrakch dye fraw und laff zu der tuer und zu dem haus aus vor vrichten und wolt nichtcz nemmen. Er schickt ir seinn sun nach, das weib woldt hin wider nicht, dye ligt sambt dem poleken hie noch gefangen. Also schickt M a y e r der iud pey seinem chnecht das heiligist Sacrament in aynem puchslein zu dem iuden, dem es emholhen was zu kaufen als oben stet, des iud knecht schütt es auf dem weg aus der puksen in sein handt und zellat dye scheibel. Nun der M a y e r in seinem haus ab ainen pissen, das ward gestalt aussen rot, als pluet darauf wer gesprengt, und als ob es verpachen wär in dem eysen. Do legt er es wider in die puksen und prachts dem obgenanten J a c o b S a l m a n u s.

¹ Er wird sonst auch Jacob, der Sohn des verstorbenen Salomon — Judeus Jacob, olim filius Salomonis genannt (Brann l. c. LXXIII, siehe auch pag. 130, Note 1, und LI Nr. 55).

² Mittwoch vor Ostern (28. März). Der folgende Gründonnerstag heißt Antlastag.

³ Mayer und der später angeführte Abraham von Oppeln mußten, wie Brann richtig vermutete, darum in den Geständnissen der der Tortur unterworfenen Juden genannt werden, weil sie damals die Vertreter und Aeltesten der Breslauer Gemeinde waren (l. c. 131, Note 3, siehe auch LIV Nr. 74).

⁴ Angegeben wird, daß sich der Breslauer Rabbiner Salomo in der Nacht vor der Verbrennung der 41 Juden auf dem Scheiterhaufen im Gefängnisse selbst getötet habe und „nicht ohne Erfolg seine Leidensgefährten aufgefordert hat, ihm freiwillig in den Tod zu folgen“ (Brann l. c. pag. 133).

⁵ Die Breslauer Verbrennung fand am 4. Juli 1453 statt, der Bericht ist nach derselben geschrieben — „Samstag nach sant Ulreichstach“; die königlichen Sendboten trafen ungefähr anfangs Juni in Breslau ein; es mußte der Selbstmord Mayers also an einem früheren Tag als am 3. Juli erfolgt sein.

(fol. 232b) Der truegs zu dem weisisten und reichisten und obristen iuden, der in der ganczen Sleszy wönet, genant Abraham von Opeľn¹, der lies wesentten den Rabi iren maister den Mayer und Jonas², die eldisten iuden, und peschawten das und wuerden zu rat, wie sy da mit wolden handeln. Und darnach sunderleich schikten sy iren mesner zu den andern iuden, das irr czechen in ir synagog kömen. Da giengen yrr süben mitten in ir schuel auf den tempel, darauf sy ir czechen pot weysent und lesendt, darauf stet ayn tisch, darauf legten sy ayn czwifach leyneins weiss tuech und legten do das heiligist Sacrament Gotsleichnams czway hostia darauf, und heten drey pirchen gertten, do slueg ir yeder drey sleg auf das heilig Sacrament und da Jacob Salmannus sun der erst anfang diser sach die sleg tet, da spruczten das pluet auf uber all, dy da pey waren, das er also derschrakt, das er die gerten aus der handt vallen lies und gieng vor vorchten her ab in den tempel, und da nun yeder das heiligist Sacrament gesmächt het mit den slegen, da het der Abraham iud ayn messer ausgeczogen und ettwas pey dem Sacrament gehandelt mit stechen, stuphen und slahen, also das pluet daraus gerunnen ist als von ainem leiblichen menschen, das ander hat man uns aygentleich nicht wissen zu sagen. Darnach hat der selb Abraham iud geredt: „was ich petzlein³ noch dahaym hab von dem Got der kristen, die wil ich schikchen anderswo hin unseren frewndten“, und der Rabi Salomon hat dem glockner, irem mesner, geruefft und zu ym gesprochen: „du pist unser dyener und wierst sweren pey dem pann und den gepoten Gots, das du von dem, das du hast gesehen, nyemdt sagen wellest“; der hat das geschworen und hat gesehen, das die hostia, dye auf dem tuech seyn gelegen, von den rueten-slegen gestreymbt mit rot gewesen sein, als der ayn kind rot streymilat geslagen hab, und hat darnach mit ym geschafft, er schol offenleich rueffen, das nyemandt pey dem pann und den gepoten Gots von den sachen nichttz schull sagen, das hat er auch geruefft. Also hat der Rabi das heiligist Sacrament in ayn tuech genamen und das mit im tragen und mit yrem mesner geschafft, er schöll die drey rueten nemmen und die in dy oder ayn grosses wasser, das do fuerrindt, werffen, das sy hin rynnem. Also haben sy darnach in yrr synagog umb den tempel getantzt und gesungen: „wer gelaubt in aym Got, der wierdt hailbertig⁴, wer aber gelaubt in die abtgötter, der wierdt ewikleich verdamt⁵. Das haben sy ebreynschen gesungen und drey stund umb den tempel getantzt. Da pey seynn gewesen czechen Juden gar alt, czwen von mitterem alter (fol. 233a) und drey iung, des Rabi und Abraham s iuden sün, und fünf weib, dy in ir synagog czugesehen haben. Also sind sy haym gangen und haben das heiligist Sacrament dy ubrigen partikel weckh gesandt pey czwain

¹ Siehe Note 4 (Brann XLIV Nr. 14).

² Ein Jude Jonas kommt in der Liste der Besitzer konfiszierter Gegenstände bei Oelsner (Schlesische Urkunden zur Geschichte der Juden im Mittelalter, Arch. f. Kunde österreichischer Geschichtsquellen, 1864 XXXI pag. 137) vor (siehe auch Brann LII Nr. 62).

³ Scheiben.

⁴ Des Seelenheils teilhaftig.

⁵ Brann (l. c. 132, Note 4) macht darauf aufmerksam, daß die angezogene Stelle Exod. 22, 19: „wer den Göttern, außer dem Ewigen allein, opfert, hat das Leben verwirkt,“ in keiner einzigen bekannten liturgischen Ordnung enthalten ist.

iuden gan der Älss, czway und vier gan der Swaidnitz¹. dy selben haben vil smälichen da mit gehandelt mit stechen und slahen in der synagog, und darnach haben sy es getragen aus der synagog zu yrem Rabi, der ist pettris² in krankhait gelegen, der hat es genomen von den sechs iuden, dy ims ausz der synagog zue pracht haben und hat ains gantez geben ainem iuden haist J a k e r³ und wanet czu Posna in ainer stat zu Polan, das er das seinen frewnten do hin pring zu smächen. dy anderen drew hat er mit aynem messer zwsnitzen, do ist das pluet ainer spann hoch auf gesprutezt. da sind dy iuden erschroken, das ayner, genant S u e n n a y⁴, davon ausgeloffen ist in grossen vorchten. Und der selb ir Rabi ist ynner vier wochen erst gestorben. den wirdt man ausgraben und verprennen. Wann wier haben hye auch drey tött und czwen lembtig iuden lassen verprennen. das sind die eltern all die do pey seind gewesen, A b r a h a m, Rabi M a y e r, J o n a s, Y s a a c⁵ und J a c o b, dy andern all hab wier noch, das schreib ich eich nach dem chuerczisten. dye ubermass⁶ wil ich euch, ob Got wil, in chuercezen selber sagen, wann es ist ayn histori, dy zu lankch wer zu schreyben.

Item⁷ ayn erbere frumme frau, ain burgerin zu Bressla, und ist arm und hat ainen hantwercher man, die ist ayn neue kristin, die hat irm vatter under dy augen gesagt vor dem geistlichen vatter domino J o h a n n i d e C a p i s t r a n o, vor unss und vor den herren hye ym rat, das ir vatter zu Lamberg⁸ als vor sechszeihen iaren, die weil sy ayn iudin gewesen ist, das heiligist Sacrament chaufft hab von ainem weibspild und wisz nit ob es ayn iunkfraw sey gewesen oder nicht, und hab darczue all iuden und iudinn gesammet in sein haws in ayn cheller, und hab darinne gemacht ayn feur von durrem holtez, da hab jr rabi das heiligist Sacrament genomen und das in fewr drey mal geworfen und ist als oft herwider aus gesprungen, do ist ayn altew judinn nyder chniet und hat das tuechel, da inn das Sacrament des heiligisten leichnams gelegen ist, under dy guertel gestekt und hat ir hendt aufgerekht hintez Got und hat gesprochen: „O parmhercziger Got, wie gros ist dein gewalt und dein guetichait“. Do sind dy eltisten iuden zue gelauffen und haben sey pey irem hals genomm und in ainen besondern klaynen cheller gestoßen, do der jud sein wein oder pier inn gehabt hat, und haben sey uber aynn ganten⁹ gestozzen und erwurgt, und darinne begraben und haben davor

¹ In Schweidnitz wurden 17 Juden (10 Männer und 7 Frauen) am 13. August 1453 verbrannt.

² bettlägerig.

³ In der von Brann neuerlich abgedruckten Handschrift Cod. Chisianus in Rom Q II 51 chart., fol. 54 r „de expulsione Iudaeorum“ findet sich (l. c. Arch. LXXIV) zweimal ein ähnlicher Name: Jaler und Jaber, wobei aber Brann bemerkt, daß der erste Buchstabe auch T gelesen werden könnte.

⁴ Wohl identisch mit Sneman oder Sweman von Schweidnitz, der am 9. Juli in einem Gemach der kaiserlichen Burg einvernommen wurde — „publice et voluntarie recognovit, absque omni tormento“ (ibid.). Siehe auch Brann (LXIV Nr. 18).

⁵ Ueber ihn siehe Brann IL Nr. 44.

⁶ Den restlichen Bericht.

⁷ Die folgende Geschichte findet sich, wie erwähnt, in den zeitgenössischen Berichten nur bei Nicolaus von Fara.

⁸ Löwenberg in Schlesien.

⁹ Abhänge.

jn allen geredt, wer das saget, dem wolten sy tuen als sy dem weib geton hieten, darnach haben sy das heiligist Sacrament hinauf in das haus getragen und auf ayn chlains tischel gelegt und habens (fol. 233b) mit aynem messer in vier tayl gehakcht und ayn petczle genandt. Also hat es gar ser geplüett, das das heiligist Sacrament, der tisch und das messer pluettig seynn gewesen. Nun hiet er mit dem Messer das pluett geren abgeschaben von dem tisch, da hat es sich nicht wellen abschaben lassen. Also hat der J o n a s iud das heiligist Sacrament, das tischl und das messer alles mit eynander under den mandl genummen und das alles in das wasser genant die Bobra¹ geworffen, das da zu Lamberg fuer rindt und darnach auf ayn ander zeit, da het derselb jud ain kind aynen chnaben ym dritten Jar von ainem pauen gechaufft, der hat jm es in ainen charb und darauf ayn gannss gelegen ist, das man des chindts nicht gesehen hat mugen, zue getragen, da hat der jud das selb kindel in den selben cheller getragen, und in ayn potigel gesezt und dem kindel gar guetleich getan mit ezzen und trinken und hat darnach ayn neus vassel zu dem kind lazzen machen und mit negeln durich slahen, dy dan lankch sein gewesen und darnach dy juden aber gesamet und haben das kindel genummen und das häsel gedrukcht, das es nicht schreyn mocht, und also lembtig in das vassel verslagen und vermacht, das dye negel dem kind allen seinen leichnam verbundt und also getött haben. Darnach haben sy das vassel geöffnet und das kind daraus genummen und des pluets in weisse tuecher gefangen und mit wein das pluett ab dem leichnam des kindleins gewaschen, auch das vassel mit wein ausgewaschen und also den wein mit dem pluett in gleser gossen und die mit wakchs wol vermacht und behalten und das kindel in dem selben cheller auch pegraben. Und als die fraw irem vatter das also sagt, der laugnat vasst, also schickcht[en] wier da hin etleich burger von Bressla und die frawn mit in, das sy die stat anzaigen soldt, dar an sich die sach begeben hiet. Da sy da hin komen, da ist der selb cheller eingeuallen und das haws vormal ausgeprungen; do man rawmat, do vandt man die fewrstat und dy gepayn von der frawn und von dem kind und dy gepayn halten wier hie und dem geistlichen vatter² geantwurtt. Also hat man uns an dem heyntigen abendt ayn alten juden pracht, genant C a y p h a s³, der yeczund Rabi in Lamberg ist und auch da pey gewesen ist, dem schol es pösleisch genueg erpoten werden, wan wier haben unsäliger pözer volkch nye gesehen, wen die alten iuden seynn. Sy lazzen sich ee zu tod martrn oder sy totten sich selbs ee wann sy sagen⁴.

Ich verchünd euch guete neue mär das umb mein potenprat⁵. Der geistleich vater wierd sich kürzleich⁶ gan Wien heben, darumb gedenkt das ir wierdikleich vor hin verchundet, damit er erwirdikleich emphanen werd,

¹ Löwenberg liegt an dem Bober.

² Nicolaus von Fara berichtet, daß er selbst die gefundenen Knochenreste in den Händen Capistranos gesehen habe.

³ Nach Brann LXII Nr. 8 verließ ein Caiphas 1424 Löwenberg und zog nach Zittau.

⁴ Eine Erfahrung, die man auch bei der Wiener Geserah machen konnte (siehe Krauss, S.: Die Wiener Geserah 1920, pag. 103 und 104).

⁵ Botenbrot.

⁶ Capistrano reiste aber am 21. August nach Krakau, wo er bis zum 15. Mai 1454 blieb.

wann er am faschangtag¹ hewr von Sweydnitz her (fol. 234) wider chömen ist. Do ist alle priesterschafft hie und ain zal frawen und gmainkleich all burger ayn verren², weg gegen im gangen, ettlich frawn bey dreyn meyn. Mag ich euch aber den tag, dar an er sich hie wirt heben, verchünden, das will ich gern tun und pit euch, lieben heren, ir lasst euch mein hawsfrawen und wa mein sach an euch gelangen, enfolchen sein, daz will ich gern umb euch verdienen. Und wie sich hinfür die sach werden schicken, zwischen den von Polan³ und auch der juden wegen, will ich euch ob Got will in kürtz selbs sagen oder verschreyben. Geben zu Presslaw am samstag nach sant Ulreichstach⁴ anno Domini M. etc. in dem drewundfünfczigisten jar.“

Zur hebräischen Sprachforschung.

Von Josef Mieses.

(Fortsetzung⁵)

5. אָרֶץ רָבָה.

Ps 110₆ יָדִין בְּגוֹיִם מְלֵא גִּיּוֹת מִחֶץ רֹאשׁ עַל אֶרֶץ רָבָה.

Dieser Psalm wird erst dann richtig verstanden, wenn man den Ausdruck אָרֶץ רָבָה recht gedeutet haben wird, nachdem derselbe bislang mißverstanden wurde. Hier ist kein Hinweis auf irgend eine historische Begebenheit im Zusammenhang mit dem als Abkürzung von רַבַּת עַמּוֹן aufgefaßten Kampfterrain König Davids אָרֶץ רָבָה, dem vermeintlichen Territorium der Hauptstadt, oder gar dem Staatsgebiete Ammons. Nein. Hier liegt vielmehr ein Gesicht, ein Wunsch eschatologischen, messianischen Inhalts, anscheinend tatsächlich bezogen auf irgend einen lebenden Herrscher. Das Bild des Sieges und der Macht eines zeitgenössischen Königs wird hier dem messianischen Wort- und Bilderschatz einfach entlehnt.

Dieser Psalm ist mit Ezechiel Kapitel 38 und 39 zusammenzustellen und darnach zu erklären. Dort werden farbenreiche Bilder des einstigen Gerichtes, welches Gott über die Völker halten und blutig abschließen wird. Insbesondere Kapitel 38_{22, 23} וְנִשְׁפָּטְתִי אֹתוֹ בְּדָבָר וּבְכַרְם וּנְשָׂם שׁוֹטֵף וְאֶבְנֵי אֶלְגָּבִישׁ אֵשׁ וּגְבֵרֵת אֲמָטִיר קָלִי וְעַל-אֲנָפִי וְעַל-עַמִּים רַבִּים אֲשֶׁר אֹתוֹ: (23) וְהִתְקַדְּשְׁתִּי וְהִתְגַּדַּלְתִּי

¹ Am Faschingsdienstag den 13. Februar 1453 hielt Capistrano seinen Einzug in Breslau.

² fern, weit.



³ Die Verlobung des Königs Kasimir von Polen mit der Schwester des Königs Ladislaus, Elisabeth, stand in Aussicht.

⁴ 7. Juli.

⁵ Siehe MGWJ, Jahrgang LXV 1921, S. 246.

וְהָיָה וְנִדְעָתִי לְעֵינֵי גֵוִים רַבִּים וְיָדְעוּ כִּי־אֲנִי ה' ¹¹ und Kapitel 39. בְּיוֹם הַהוּא אָתָּן לְגֹג מְקוֹם שָׁם־קָבַר בְּיִשְׂרָאֵל . . . וְקָבְרוּ שָׁם אֶת־גֹּג וְאֶת־כָּל־הַמּוֹנֵה וְקָרְאוּ גֵיא הַמּוֹן גַּי וְנִתְּתִי אֶת כְּבוֹדִי בְּגֵוִים וְרָאוּ כָל־הַגּוֹיִם אֶת־מִשְׁפָּטִי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וְאֶת־יָדַי אֲשֶׁר־שַׁמְתִּי בָהֶם.


Ja, aber was entspricht diesem Gehinnom, dem Gehamon? Eben das אֶרֶץ רַבָּה. Das „Große Land“ ist eine alte religiöse Vorstellung bei den Akkadiern und bedeutet die Unterwelt, das שָׁאֹל. Die

Ideogramme Qi-Gal  bekannt zum Beispiel als Bestandteil des Namens der Allātu, der „Göttin“ (Herrin) der „Unterwelt“ 

waren selbstredend auch für sich ein Ganzes und sind hier offenbar im אֶרֶץ רַבָּה, gewissermaßen in hebräischem Sprachgewand wiederzufinden. Wundern dürfen wir uns über diesen Lehnbegriff nicht, wenn wir uns vor Augen führen die mannigfachen Berührungspunkte der akkadischen und sumerischen Kultur [und Sprache] mit den Westsemiten, wofür das richtige Verständnis ein Ergebnis der letzten sechzig Jahre ist. Ich lasse hier gleich ein zweites neues Beispiel folgen, welches ebenfalls bislang nicht erkannt wurde.

6. שָׂר.

Dieses Wort wird gemeiniglich von שָׂרָךְ, welches akkadisch glänzen bedeutet, abgeleitet. Allein es ist ein reines ursprüngliches Lehnwort aus dem Sumerischen, analog dem hebräischen שׁוֹמֵר aus dem akkadischen שִׁמְרָ, nämlich שָׂר. Vgl. מִשְׁמָר Job 38³³ s. Ges.-Buhl, Hebr. Wörterbuch s. h. v., und das neuhebräische שִׁמְרָ die „Schrift“, scriptum, den Akt. Das Ideogramm Šar

 = akkad. שִׁמְרָ, bedeutet: schreiben. Der sumerische

שָׂר ist gleich dem akkad. שׁוֹמֵר ursprünglich etymologisch der Schreiber, allein wohl gleich dem كاتب gleichbedeutend mit den verschiedenen Rangklassen der Beamtenhierarchie, auch der höchsten, ähnlich dem (ägyptischen) „Kedive“ oder dem ursprünglich ganz allgemeinen minister. Vgl. Sprüche 6⁷, woselbst der שׁוֹמֵר zwischen dem קָצִין und dem מוֹשֵׁל rangiert, also ihnen auch gleichgehalten wird. Eben solchen Bedeutungswandel hat das Sumerische שָׂר bereits im Akkadischen durchgemacht. Ins Westsemitische

(Hebräische) ist es mit winzigem Lautwechsel gekommen. Das ש wird hier zum ש.

Wir finden ja übrigens eben dieses שר in der Form des ש (ס) auch sonst im Hebräischen, als Teil eines zusammengesetzten, ursprünglich rein sumerischen Lehnwortes, dem מַפְּסָר, DUP-ŠAR, dem Tafelschreiber, dem „Fürsten“.

Allenfalls wäre in diesem Zusammenhange noch hinzuweisen auf Jesaja 10₁: הוּי הַחֲקִיקִים חֲקָקוּ אֵין וּמְכַתְבִּים עָמְלָו כְּתָבוּ wo „schreiben“ offenbar soviel als dekretieren, verordnen bedeutet, sowie auf Job 3₁₄, wo die מְלָכִים und יַעֲזִי אֶרֶץ zusammengestellt und zweifellos auf Grund des lebhaften Bewußtseins vom etymologischen Ursprung des hebräischen מֶלֶךְ aus dem aramäischen מַלְכָּה raten, vgl. das neuhebräische נִמְלָךְ בְּ . . . jemanden um Rat fragen, auch als gleichwertig empfunden wurden. Der יַעֲזִי kann gleich מֶלֶךְ und consul, oder أَمِير and dictator, einen Herrscher, Inhaber der Gewalt bedeuten.

7. סָלָעַם.

Dieser Vogelname ist aus dem Aramäischen abzuleiten, woselbst es dem hebräischen סָלַע verschlucken entspricht. Vgl. z. B. das Targum zu Ps 69₁₆, Job 20₁₅.

8. עֲרִיפִים.

Der Singular hierzu kann ganz gut עֲרִיף lauten, oder etwa *עֲרִפָּה, gleich פָּסָל zu פָּסִילִים, und wäre vom akkadischen עֲרִפְתָּ beziehungsweise עֲרִפְתָּ Gewölk abzuleiten.

9. קָדֶשׁ.

An vielen Stellen ist dieses Wort fälschlich als Abstraktum aufgefaßt worden, anstatt daß es auf das konkrete Heiligtum im Sinne von מִקְדָּשׁ bezogen worden wäre. So z. B. Daniel 9₂₉ bedeutet das הַר הַקְּדֹשׁ אֱלֹהֵי, sowie überhaupt das הַר הַקְּדֹשׁ, nicht den heiligen Berg, sondern den Berg des Heiligtums, im Sinne von הַר בֵּית הַמִּקְדָּשׁ. Vgl. Jes 64₁₀: בֵּית קְדֹשֵׁנוּ, wo wir das הַר הַקְּדֹשׁ, gleich dem späteren בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, voll finden, und andererseits vgl. Jes 2₂ הַר בֵּית־ה', wo hinwiederum der erste Teil des Kompositums den ganzen Begriff vertritt.

Dieser Auffassung gemäß bedeuten die שְׂרֵי קָדֶשׁ Jes 43₂₈ nicht etwa heilige Fürsten, sondern Fürsten, Oberhäupter des Heiligtums שְׂרֵי־בֵית הַמִּקְדָּשׁ, sowie das שֶׁקֶל הַקְּדֹשׁ, nicht etwa einen heiligen, sacrum Šeqel, sondern einen Šeqel in der Währung des

Heiligtums, beziehungsweise gewogen mit dem im Heiligtum giltigen, gebräuchlichen Šeqelgewicht, einen sakralen Šeqel.

10. תָּלָה עֵינַיִם לְמָרוֹם.

Die neuhebräische Redensart תָּלָה עֵינַיִם לְמָרוֹם den Blick nach oben r i c h t e n will erst erklärt werden. Wie kann man den Blick nach oben hinaufhängen? Wenn auch allerdings das ursprüngliche etymologische Sprachbild in der Zeiten Flucht verwischt worden sein mag, ja aber wie kam man dazu, überhaupt an das תָּלָה zu denken und obendrein mit . . . קָּ zu konstruieren? Ich vermute hier das hebräische Aequivalent einer mißverstandenen aramäischen Redewendung. Der Hebräer sprach . . . נָשָׂא עֵינַיִם אֶל, was der Aramäer mit . . . וְקָּ wiedergegeben hat, vgl. z. B. Gen 13₁₀ וְקָּ יָת עֵינָיו . . . וְנִשָּׂא . . . אֶת עֵינָיו = Targ. וְקָּ יָת עֵינָיו. Nun dieses וְקָּ ist fälschlich durch תָּלָה ersetzt, welches ja auch in der Regel tatsächlich, nur natürlich in einem ganz anderen Sinne, dem תָּלָה, hängen, entspricht. תָּלָה עֵינַיִם לְמָרוֹם gleicht demnach, infolge einer mißverständlichen Volksetymologie, dem נָשָׂא וְקָּ עֵינָיו לְמָרוֹם.

11. וְנָב.

Deut 25₁₈ וְנָב בָּךְ כָּל-הַנְּחָשִׁים oder Jos 10₁₉ רָרְבִי אֶת-הַנְּחָשִׁים וְנָב בָּךְ אֶת-הַנְּחָשִׁים וְנָב בָּךְ אֶת-הַנְּחָשִׁים macht die Erklärung von: den Schweif, das Ende, die Nachhut abschneiden von vornherein unmöglich. Denominativa dürfen aber auch sonst nicht rein etymologisch erklärt werden. Der lebendige Sprachgebrauch hat seine Launen und seine Geschichte. Allein hier wird die Auffassung, als ob es Josua lediglich um die N a c h h u t der Feinde zu tun gewesen wäre, schon dadurch hin-fällig, daß es in Fortsetzung des oben Angeführten ausdrücklich heißt אֶל תִּהְיוּ לְבוֹא אֶל עָרֵיהֶם כִּי נִתְּנָם ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּיַדְכֶם. Offenbar liegt es Josua daran, die ganzen Feinde zu vernichten und nicht blos die Marodeure oder die Rückendeckung abzufassen. In Wirklichkeit muß hier die Bedeutung von: etwas vom Stamm, ich meine vom Rückhalt abschneiden, entfernen, vorausgesetzt werden. Hier schwebt nicht das Bild des Pferdeschweifes im Vergleich zum ganzen Tierleib vor. Vielmehr ist וְנָב nach dem im Neuhebräischen belegten Gebrauch im Weingartenbau zu erklären, woselbst es ganze Traubenkämme abschneiden bedeutet, anscheinend mehr, gründlicher als וְנָב, welches es ebenfalls vertreten mag. Vgl. Bereschith rabba Kap. 42, wo וְנָב ebensogut durch קָּרַת abschneiden ersetzt werden könnte. הראשון מקטף בעוללות והשני המזונב באשכולות והשלישי מעקר בגפנים וְנָב בגפנים והקוצץ קנים . . . קוצץ כדרכו בקרדום או במגל ובמגירה.

Das Bild ist klar. Der Traubenkamm, der hinausragt, wird gefaßt und koupiert. Ebenso die Truppen, natürlich die ganzen Truppen, die quasi aus den Städten hinausragen, über dieselben hinwegragen, sollen gefaßt und gewissermaßen vom Stamm, von der Stadt, nach der sie zurückstreben und mit welcher sie sozusagen zusammenhängen, — abgeschnitten werden. Nach der Mišna Šebiith IV, 6 wäre man fast geneigt קָדֵשׁ dem קָדֵשׁ gleichzusetzen und einfach durch schneiden, hauen, ab — zu übersetzen, vgl. den Wandel von קָדֵשׁ entwurzeln Qohele 3₂ bis zu: die Sehnen der Hinterfüße zerschneiden קָדֵשׁ, auch zerstören (Städte) וְקִרְוֵן הַקָּדֵשׁ Zeph 2₄.

Die Gottesbezeichnungen והוא המקום und הקדוש ברוך הוא in der frühthalmudischen Literatur.

Von Dr. A. Spanier in Berlin.

Die rabbinische Literatur zeigt, wie nicht weiter verwunderlich, eine große Mannigfaltigkeit der Bezeichnungen für Gott. Es gilt das besonders für den späteren Midrasch, in gewissem Sinne aber doch auch schon für die Mischna und die nicht-midraschische Baraita — trotz des nüchternen Charakters, der diesen Schriften im allgemeinen anhaftet und ihrem Wesen nach anhaften muß. Nun ist es eine in der Sprachgeschichte immer wieder zu beobachtende Erscheinung, daß verschiedene Worte für ein und dieselbe Sache, die, etwa aus verschiedenen Sphären kommend, in einen Kulturkreis einmünden, alsbald das Bestreben zeigen, sich ihrer Bedeutung oder ihrem Gebrauch nach zu differenzieren: es stellt sich für mindestens einen von zwei zunächst gleichwertigen Ausdrücken eine Nebenbedeutung ein, oder er wird nur für einen bestimmten Stil oder auch nur für bestimmte syntaktische Verbindungen verwendbar. Zeigt sich dieser Zustand für einen Literaturkreis bei zwei Synonymen noch nicht, so können wir geradezu schließen, daß wenigstens eines von ihnen jung ist oder doch gerade eben erst in diesen Literaturkreis Aufnahme gefunden hat.

Die meisten der tannaitischen Ausdrücke für Gott erfüllen nun wirklich die Erwartung, mit der wir auf Grund des eben Gesagten an sie herantreten. So konnte שְׁכִינָה nur die göttliche Herrlichkeit bezeichnen, soweit man sie als kommend, gegenwärtig oder entschwindend empfand¹. אֲבִי שְׁמַיִם ist der Ausdruck der gehobenen, feierlichen und eindringlichen Rede, mag diese nun an Gott selbst oder an die fromme Gemeinde gerichtet sein. Der Gottesname שְׁמִים war in seiner Anwendbarkeit syntaktisch gebunden, insofern als es nicht üblich war, dies שְׁמִים als Subjekt oder Objekt eines Satzes zu gebrauchen².

¹ E. Landau, Die dem Raum entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebr. Literatur, Zürich 1888, S. 47.

² Ohne Ausnahme trifft dies auf die von Schürer — Jahrb. f. prot. Theol. Jahrg. 1876, S. 173 ff. — gesammelten Stellen aus der Mischna zu; ebenso auf die durch E. Landau S. 15 ff. besonders aus Mischna und Talmud

Anders steht es nun in der Mischna mit den beiden im Talmud und auch späterhin geläufigsten Ausdrücken für Gott המקום und הקדוש ברוך הוא. Wenn heute ein hebräischer Schriftsteller beide Ausdrücke gebrauchen wollte, so würde der eine und zwar der seltenere — also wohl המקום — ohne Zweifel einen stark gefühlsbetonten Charakter annehmen; das gleiche mußte schon wenigstens in der ganzen nachtalmudischen Zeit der Fall sein. Aber in der Mischna finden wir noch nichts, was auf eine verschiedene Wertung der beiden Wörter hindeutete, allenfalls heben sich einige wenige Stellen, in denen die Wendung מלך מלכי המלכים הקב"ה gebraucht wird, durch etwas stärkeres Ethos heraus. Das erregt in uns den Verdacht, daß המקום und הקב"ה im tannaitischen Schrifttum nicht von Anbeginn her nebeneinander gestanden haben und daß einer dieser Ausdrücke entweder auf textkritischem Wege zu beseitigen oder auf literarkritischem einer besonderen Schicht dieser Literatur zuzuweisen ist.

Für diesen letzteren Fall würde es von vornherein am nächsten liegen, den Ausdruck הקב"ה einer späteren, dagegen המקום einer älteren Schicht zuzuweisen. Schon darum, weil die eigentliche Blüte des Terminus הקב"ה zweifellos erst in die nachtalmudische Zeit fällt und sich θεός als Gottesbezeichnung in der griechisch überlieferten jüdisch-christlichen Literatur nur verhältnismäßig selten findet¹. Daß ein griechisches Aequivalent von המקום in diesem selben Literaturkreise² niemals vorkommt, ist nicht anders zu erwarten: für המקום gab es auch kein aramäisches Aequivalent; es ist nach Dalman's treffendem Hinweis ein gelehrter Ausdruck, ein Ausdruck der Schule³ — dessen natürlicher Bereich eben deswegen die tannaitische Literatur war.

Doch wir stehen noch vor der grundsätzlichen Frage, ob unser Problem textkritisch oder literarkritisch zu lösen ist, und müssen uns zunächst einen Ueberblick über das Material verschaffen.

hinzugefügten. Für Rosch hasch. II 7 שכבר קדשוהו שמים — die Stelle steht bekanntlich in astronomischem Zusammenhang — kann man zweifeln, ob es sich um die Gottesbezeichnung und nicht vielmehr um die unmittelbare Bedeutung „Himmel“ handelt.

¹ Dalman, Die Worte Jesu I, Lpz. 1898, S. 165, führt nur I Petr. 1₁₅ an; hinzu kommen Ev. Joh. 17₁₁; I Joh. 2₂₀; Apok. Joh. 1₁₅; 3₇; 4₈; 4₁₁. In den Apokryphen und Pseudepigraphen steht θεός als Gottesbezeichnung im allgemeinen noch seltener; doch wird das Wort — wie Dalman nachweist — so öfters im Henochbuch gebraucht.

² Von der Heranziehung der Philonstelle (De somn. I § 63), nach welcher Gott „Ort genannt werden darf“, hat der Verfasser mit vollem Recht abgesehen. Die Versuche, sie mit der rabbinischen Redeweise zu kombinieren, übersehen, daß bei Philon exegetischer Zwang vorliegt. [I. H.]

³ a. a. O. S. 190. — Um so unverständlicher ist es mir, wenn Dalman, auf Geiger gestützt, erklärt, daß bei der Wahl des Ausdrucks nicht der philosophische Gedanke wirksam gewesen sei, daß Gott der Ort der Welt ist, sondern der Sprachgebrauch des Alten Testaments. Dieser letztere — Dalman verweist nur auf Hos. 5₁₅ und Jes. 26₂₁ — mag immerhin die äußere Veranlassung für die Wahl geboten haben; aber schließt dies die Möglichkeit aus, daß es daneben auch noch einen anderen, tieferen Beweggrund gegeben hat? Ist die Annahme eines solchen hier nicht geradezu notwendig?

Wir wollen dabei drei Gruppen unterscheiden: der ersteren gehören alle Stellen an, in denen nur המקום überliefert ist, der letzten solche, in denen הקב"ה ausschließlich gelesen wird, in der mittleren schwankt die Ueberlieferung¹.

1. Nur המקום ist überliefert Schek. III 2, Joma VIII 9, Taan. I 7, III 8, Ned. IX 1, Sota I 7, VIII 1, Eduj. V 6, Abot II 9, 13, III 3, 10, 14, V 4b, VI 1, Midd. V 5.

2. Teils המקום, teils הקב"ה: Pess. X 5 המקום CKRHPVM Vat; הקב"ה N; Sota I 9 המקום VM: הקב"ה NCP; Sota V 5 המקום NMCP: הקב"ה V; Sota VIII 1 [2] מקום NCPV: הקב"ה M; Makk. III 16 המקום CKRNP: הקב"ה AV.

3. Nur הקב"ה: Joma VIII 9, Ned. III 11, Sanh. IV 5 (zweimal), X 6, Abot III 1, 3, IV 22, V 4a, VI 10, 11, Uqcin II 12².

Eine Sonderstellung nehmen ein: Ber. V 1 כרי שיכונו את לבם P; כרי שיכונו את לבם למקום VM³ — wo die Lesart des P die richtige sein dürfte, da nur von ihr aus die Verschiedenheit der Lesarten erklärt werden kann; weiter Sanh. VI 5 אמר הכתוב אי כן המקום [הקב"ה] מצטער N, אמר הכתוב אי כן המקום מצטער אי AKCP, VM — wo die Lesart von AKCP als Ueberlieferung zu nehmen ist.

Man ersieht aus den letzten beiden Beispielen, daß nicht etwa nur הקב"ה, sondern auch המקום durch Abschreiber in den Text gebracht werden konnte. Die richtige Lesung von Sota I 9, dem zweiten Fall der mittleren Gruppe, ist also zweifelhaft. Dagegen ist es in den vier anderen Fällen klar, daß המקום gelesen werden muß. Diese vier Fälle wenigstens sind demnach mit der ersten Gruppe zusammenzunehmen.

Nunmehr ist zu fragen, ob an den elf Stellen, an denen הקב"ה ohne Variante überliefert ist, dieser Ausdrück in dem Zeitraum zwischen der Abfassung der Mischna und der ersten Spaltung der Ueberlieferung in den Text eingedrungen ist und ein ursprünglicheres המקום verdrängt hat, oder ob die elf Stellen genügend deutliche Kennzeichen aufweisen, die uns berechtigen, sie einer jüngeren Schicht zuzuschreiben.

Da erweisen sich nun sofort drei הקב"ה-Stellen als recht späte Interpolationen. Denn in Sanh X 6 steht hinter שמעון אמר ר' אמר הקב"ה, die anderen Textzeugen lassen diese Worte aus. In Abot III 6 liest nur N אין לי אלא שנים מנין שאפילו אחד שיושב ועיסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר, die anderen liest: אחד שיושב וירדש מעלה עליו הכתוב כאילו קיים את התורה כולה. In Abot V 4 haben nach Goldschmidts Talmudausgabe nur A und unsere gewöhnlichen Ausgaben עשר מכות הביא הקב"ה על המצריים כמצרים ועשר על הים, nach Strack auch die übrigen Mischna-Handschriften; es fehlt aber jedenfalls in NM. Bezeichnend ist, daß in den unmittelbar darauf folgenden Worten שדה נסיונות נפו אבותינו את המקום כמדבר das המקום anscheinend in allen Handschriften überliefert ist.

¹ Benutzt wurden die Neapler Ausgabe 1492 (N), die Mischna des bab. Talmuds (V), der Münchener Kodex in der Ausgabe von Strack (M), die Mischna des pal. T. (P), die Cambridge Ausgabe von Lowe (C) und die von Strack herausgegebenen Einzeltraktate. — K = cod. Kaufmann; R = cod. de Rossi Nr. 138; A = cod. Berol. 568, 4^o; H = cod. Berol. 567 fol.; Vat = cod. Vatic. Hebr. 109.

² Für diese Liste verdanke ich Herrn Dr. Albeck einige Hinweise.

³ Das betreffende Blatt der Neapler Ausgabe fehlt in dem mir zugänglichen Exemplar.

In zwei anderen Fällen steht das הקב"ה-Stück ganz am Ende eines Traktats. In Joma VIII 9 ist es mit ואומר an das Vorhergehende angeknüpft. In Uqcin steht es sogar am Ende der ganzen Mischna; der Satz fehlt in C und ist auch dadurch bemerkenswert, daß er den Namen des als Amoräer bekannten Josua ben Levi trägt, der in Mischna und Baraita nur ganz vereinzelt erscheint.

Der kleine Abschnitt in Sanh. IV 5, in dem הקב"ה zweimal — und zwar in der volleren Formel מלך מלכי המלכים הקב"ה — vorkommt, würde auscheiden müssen, wenn hier das הקדוש ursprünglich gefehlt haben sollte. Das ist nicht unwahrscheinlich, denn C läßt es beide Male, R wenigstens das erste Mal aus; vor allem aber fehlt es in der Parallelstelle Tos Sanh. VIII 4 S. 427, 30 in der Erfurter und der Wiener Handschrift. Aber auch wenn הקדוש festzuhalten sein sollte, so muß man doch Strack darin beistimmen, daß der Abschnitt ומפני שלום הבריות bis נברא העולם ein Einschub ist, der den Zusammenhang aufs störendste unterbricht¹, indem er unzeitiger Weise das לפיכך נברא האדם יחידי בעולם weiter ausführt.

Auch Ned. III 11 ד"א נדולה מילה שאלמלא היא לא ברא הקב"ה את עולמי ist in jedem Fall ein sehr junges Stück. Ihm gehen mehrere Aussprüche verschiedener Lehrer vorher, alle in gleicher Weise mit נדולה מילה beginnend; der letzte trägt den Namen Rabbis. Nicht einmal dieser Ausspruch wird von Rabbi selbst der Mischna einverleibt sein, geschweige denn der folgende eben ausgeschriebene Satz. Für dessen Jugend spricht vielleicht auch das דבר אחר, eine Formel, die in der Mischna selten ist und dort wohl immer eine Interpolation verrät. In C wird übrigens der fragliche Abschnitt wie sonst nur noch ein einziger anderer als Zusatz [תוספתא] bezeichnet; in welchem Sinne und aus welchem Grunde dies geschieht, muß freilich dahingestellt bleiben.

Der Rest der הקב"ה-Stellen — vier an der Zahl — entfällt auf Abot. Davon findet sich die Hälfte im sechsten Kapitel, das bekanntlich erst nach der eigentlichen Mischnazeit entstanden ist. Ein drittes הקב"ה steht am Ende des Satzes vom vierten Kapitel und ließe sich von dem Hauptteil dieses Satzes wohl leicht abtrennen; ein viertes endlich in Abot III 1 bietet für eine Athetese keinerlei Handhaben. Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß der Ausdruck in diesen beiden letzten Fällen wie Sanh. IV 5 in der volleren Form מלך מלכי המלכים erscheint und daß in dieser Form seine Verwendung in der Mischna älter gewesen sein könnte, wenngleich ja Sanh. IV 5 — wie wir gesehen haben — in jedem Fall als jung wird gelten müssen. Auch mit der Möglichkeit ist zu rechnen, daß הקב"ה erst später hinter ממהמ eingefügt worden ist; wenigstens das הקדוש fehlt auch Abot III 1 in der besten Ueberlieferung, und Dalman scheidet aus der von ihm reproduzierten jemenitischen [und ältesten?] Fassung des עלינו-Gebetes das הקב"ה aus rhythmischen Gründen aus².

Im ganzen zeigt sich jedenfalls ganz unzweideutig, daß die Mischna-Stellen, an denen הקב"ה vorkommt, jungen Ursprungs sind. Wie sehr der Ausspruch dem älteren tannaitischen Schrifttum fremd war, sehen wir be-

¹ Noch deutlicher ist das Scholion als solches Tos. Sanh. VIII 4; die Anfangsworte נברא יחידי בעולם sind dort als Lemma zu verstehen. Vgl. meine jüngst erschienene Arbeit: Die Toseftaperiode in der tannaitischen Literatur, S. 34 ff.

² Die Worte Jesu I 307.

sonders deutlich auch aus der Tosefta. In ihr kommt המקום mindestens doppelt so oft vor wie in der der Mischna; dagegen finde ich הקביה, abgesehen von einigen Fällen, in denen die Ueberlieferung schwankt — nur Ber. II 14, Sota II 8, IV 7, VII 4, Arachin I 10. Daß es sich bei den genannten Stellen um Einschreibungen oder Nachträge handelt, läßt sich im einzelnen kaum beweisen, da die Tosefta aus lauter mehr oder weniger bruchstückartigen Teilen zusammengesetzt ist und daher Kompositionsfugen, sonst das wichtigste Kriterium der Interpolation, in der Tosefta als solches nicht benutzt werden können. Aber das Zahlenverhältnis allein zwischen den המקום- und den הקביה-Stellen in der Tosefta ist so auffallend, daß wir darin eine volle Bestätigung unserer für die Mischna gewonnenen Ergebnisse erblicken dürfen. Weiter aber erkennen wir, daß die הקביה-Stellen, wenn sie so überhaupt richtig überliefert sein sollten, entweder erst nach der Redaktion der Tosefta in diese hineingeraten sein oder doch in dem Material, das dem Tosefta-Redaktor vorgelegen hat, erst zur spätesten schmalen Schicht gehört haben können. Da nun in der Tosefta recht häufig „Rabbi“ erwähnt wird und dessen Aussprüche also nicht erst zu dieser „letzten schmalen Schicht“ der Tosefta gerechnet werden können, so folgt daraus, daß der Ausdruck הקביה in Rabbis Mischna noch keine Rolle gespielt hat und vor dem dritten Jahrhundert im tannaitischen Sprachgebrauch noch nicht vorhanden war.

Hieraus nun literargeschichtliche Schlüsse auch für andere Teile des tannaitischen Schrifttums ziehen zu wollen, wäre bei unserer bisherigen geringen Kenntnis der Ueberlieferungsverhältnisse verfrüht. Soviel sei aber doch gesagt, daß auch im Sifre zu Numeri das המקום durchaus überwiegt¹. In der Ausgabe von Horowitz steht es mehr als doppelt so oft im Text als הקביה; dabei schreibt der Herausgeber zuweilen הקביה, wo dies etwa nur die editio princeps bietet und sämtliche andere Textzeugen המקום haben². In manchen Teilen des Sifre, wie in der Sidra בהעלותך ist die Vorherrschaft des המקום noch viel ausgeprägter. Aber trotzdem hat möglicherweise hier die Stilentwicklung im Midrasch mit der in der Halacha zu beobachtenden nicht ganz übereingestimmt.

Der palästinische Talmud hat in seinen Baraitot, soweit sie der Tosefta entsprechen, im allgemeinen ebenfalls das המקום festgehalten; Stellen dieser Art sind Ned. 36d, 47, vgl. Tos. Ned. I 1 S. 276, 1; Ned. 36d, 50 ff., vgl. Tos. Nazir IV 7 S. 289, 15; Sanh. 18b, 12, vgl. Tos. Sanh. II 2 S. 415, 7. Charakteristisch ist besonders Pea 16b, 6 ff., wo wie in der Parallele Tos. Pea I 4 המקום steht, aber in einem Zusatz zur Baraita sofort הקביה eintritt. Im übrigen bietet der palästinensische Talmud das המקום nicht nur in vielen Baraitot auch außerhalb der Tosefta-Parallelen, sondern sogar auch in manchen offenbar nach tannaitischen Sätzen wie Jeb. 3b, 35 und Kidd. 61d, 25.

Im babylonischen Talmud dagegen ist das המקום so oft gegen ein הקביה oder ähnliches umgesetzt, daß man das unmöglich alles auf Rechnung der späteren Ueberlieferung setzen kann. Beibehalten wurde es besonders in kurzen Sprüchen, die sich auch ihrer Form nach dem Gedächtnis gut einprägten, so Ber. 10b המקום לפני המקום, Ber. 16b המקום ימלא לך הרוקן,

¹ Hierfür habe ich Material benutzen dürfen, das Herr Dr. H. Baneth zu einer Arbeit über den Sprachgebrauch des Sifre gesammelt hat.

² So S. 91_g.

Sabb. 12b המקום יפקדך לשלום¹. Außerhalb der Baraita steht המקום im babylonischen Talmud wohl nur höchst selten; ich erwähne Sota 34b בשני ולא בשני של מקום, wo es sich übrigens um den Ausspruch eines palästinensischen Amoras, das Resch Lakisch, handelt.

Wir glauben damit gezeigt zu haben, daß die Verschiedenheit der Gottesnamen für die Kritik des tannaitischen Schrifttums verwendbar ist; nunmehr sei noch mit ein paar Worten, soweit möglich, auf die Sache selbst eingegangen. Es läßt sich nicht verkennen, daß sich in diesem Wandel der Gottesnamen ein Wechsel zweier Kulturströmungen widerspiegelt. Man wird sagen dürfen, daß המקום gewissermaßen das Rudiment einer durch Vorwalten höchster religionsphilosophischer Abstraktion gekennzeichneten Epoche ist, einer Epoche, von deren Geist wir in der Mischna sonst wenig verspüren und die uns auch aus den hellenistischen Quellen kaum greifbar wird, deren Existenz aber in dem Entwicklungsgang der israelitisch-jüdischen Religion nichts Verwunderliches hat und uns auch etwa durch den Ausdruck der Targumim מִמְרָא דִּי noch bezeugt wird.

In ganz andere Richtung dagegen weist die Bezeichnung הקב"ה. Das Wort קדוש ist im Gegensatz zu המקום gerade so unrationalistisch wie nur möglich. Es ist — in geschichtlicher Zeit und so lange es noch nicht völlig abgegriffen war — der Exponent, wenn nicht der Mystik, so doch der religiösen Begeisterung: dieses ist es, was das Heiligkeitsgesetz des Leviticus mit den Mystikern der Gaonäerzeit² verbindet. Um eine der Mischna zeitlich benachbarte Literatur heranzuziehen, so ist es kein Zufall, daß ἁγίος als Gottesbezeichnung in der Apokalypse des Johannes häufiger vorkommt, als im ganzen übrigen Neuen Testament zusammen und daß es auch im Henochbuch nicht selten ist. Der gleiche Gebrauch des Wortes begegnet uns in den gnostischen Schriften und Zauberpapyris jener Zeit; für erstere verweise ich z. B. auf das eindrucksvolle „Neunmalheilig“ am Schluß des ersten Poimandres-Buches³.

Auf diese flüchtigen Bemerkungen müssen wir uns beschränken. Die Ausdrücke המקום und הקב"ה lassen uns mancherlei ahnen; sie zeigen uns, wie wenig wir von der geistigen Struktur der Mischnazeit wirklich wissen.

Zu Loevinsons Terracina-Urkunde aus dem Jahre 1520

(vgl. S. 153).

Der von Herrn Prof. Elbogen festgestellte Text der Unterschrift lautet אני נתן ייִתן מִשְׂרָצִין. An „Anà = Donato“ (nach L.) ist entschieden nicht zu denken. Es ist überhaupt „Ani“ und nicht „Anà“ zu lesen. Dem „Io, Donato“ entspricht אני נתן. Die Abbeviatur muß jedoch aufgelöst werden und ich würde darin Folgendes sehen: אני נתן - ייִתן - אני נתן entsprechend einem „Io, Donato — Dio m'ha donato“. Man denke an ייִתן Gionata,

¹ Vgl. auch den liturgischen Spruch . . . המקום ינחם אותך, der aber vielleicht erst in einer Zeit aufkam, in der man das המקום schon als altertümlich empfand.

² Vgl. Ph. Bloch, Monatsschrift 1893, S. 18 ff. und Elbogen, Der jüdische Gottesdienst, S. 380.

³ R. Reitzenstein, Poimandres, Lpz. 1904, S. 338.

Diodato. An Hiobs וַיִּתֵּן יְיָ לִקְחָהּ אֵשׁ נִשְׁמָה שְׂחָתָה בִּי אֶתָּה נִתְחָה (Berachoth 60 B) lautet im Perusch Rabbenu Chananel (bei Dr. B. Levin, נתי קרה, Haifa 1922, S. 36): אֵשׁ הַנִּשְׁמָה שְׂחָתָה בִּי אֶתָּה נִתְחָה. Ähnliche Wortspiele in den hebräischen Unterschriften findet man in Italien während des Mittelalters oft. So z. B. die Chiffre מְהַר שְׂמִישׁ וְיִמְנָה שִׁיחַ in einer SMQ-Handschrift aus dem XVI. Jahrhundert. (Zunz, Zur Geschichte 451; Berliner, Ges. Schr. I, 44 und mein Lösungsversuch in Archiv f. jüd. Familienforschung II, 1—3, S. 31 f.) In der Terracina-Urkunde ist „Gini“ die Umschreibung (dem hebr. j o t entspricht oft ein weiches italienisches g) von גִּי, wohl kein Familienname. Dem Familiennamen גִּי — das die richtige Transskription von Gini — begegnen wir erst in der Neuzeit, so z. B. bei Ad. Jellinek, Bibliogr. hebr. Denk- und Trauerreden in Zunz — Jubelschrift, hebr. Teil, S. 52. Es handelt sich um das Jahr 1821.

Triest.

I. Zoller.

Besprechungen.

Otto Procksch, Die Genesis übersetzt und erklärt. (Kommentar zum Alten Testament hrsg. von E. Sellin, Band I.) Leipzig, A. Deichert, 1913.

Was das Buch von Procksch charakterisiert und wertvoll macht, das ist seine große Besonnenheit, die aber nicht in die kahle Nüchternheit so mancher Kommentarwerke ausartet. Die übliche Quellenscheidung wird übernommen, da und dort noch weiter vorgetrieben, besonders in Kap. 24 (Rebekkas Brautwerbung), wo Pr. in übergroß anmutendem Scharfsinn fein verwobene Fäden von J und E auseinanderzuwirren sich bemüht. Im allgemeinen tritt aber die kritisch analysierende Arbeit in dieser Genesiserklärung zurück, wenigstens, soweit sie in einer die Vorgänger noch überbietenden Zerstückelung des Textes besteht. Im Gegenteil, in einem wichtigen Punkte, in der Auffassung des Wesens von J, entscheidet sich der Verfasser für eine Ansicht, aus der allein die vielgerühmte schlichte Großartigkeit und Wucht der Erzählungen gerade dieser Quelle ihre zureichende Erklärung finden: J gilt ihm als eine einheitliche Gestalt, nicht als eine „Schule“, wenn er auch glaubt, Nebenkreise aus dem Geiste des J anerkennen zu müssen. — Auch in der Würdigung der Priesterschrift (P) machen sich — wenn man das so nennen will — konservativere Tendenzen geltend, besonders, was die zeitliche Festsetzung angeht. Pr. hält es für ausgemacht, daß der Priesterkodex — gewisse spätere Zusätze ausgenommen — vor dem Exil entstanden sei, sodaß also der gesamte Pentateuch in seinem wesentlichen Bestande auf palästinischem Boden zur Zeit des 1. Tempels gewachsen sein muß. — Solchen relativ kritischen Ansichten der philologischen „Kritik“ gegenüber entspricht auch die religionsgeschichtliche und allgemein historische Auffassung und Auswertung des untersuchten Stoffes. Die Uebertreibungen einer überall mythologische Spuren auffindig machenden Forschung werden in ihre Schranken gewiesen; in einer besonderen Skizze, welche die Ergebnisse der Exegese zusammenfaßt, der Versuch unternommen, den historischen Kern der Genesiserzählungen herauszuschälen, wobei die fremden Quellen, ägyptische und assyrische, Berücksichtigung finden. Man kann sich freilich bisweilen nicht des Eindrucks erwehren, wie vage und schwankend in jedem Falle der Boden solcher Untersuchungen

bleibt, mögen sie hyperkritisch zerstören oder retten wollen. Ein solches subjektives Sentiment ist die Begründung der Geschichtlichkeit des Joseph: der Erzähler würde einen solchen Schatz von Phantasie nicht auf diese noch dazu in fremdem Kulturkreise wirkende Gestalt verschwendet haben, wenn in ihr nicht historische Ueberlieferung zu Worte käme. Indem Pr. sich von allen mythologisierenden Extravaganzen ferne hält, gewinnt er Muße für eine feine Würdigung des religiösen und ethischen Charakters der Genesisgeschichten. Dazu wäre mancherlei zu sagen. Ob es korrekt ist, dem Erzähler von Gen 88₂₁ wegen des מִן־טֶבַע = „von Natur“, die Anschauung von der Erbsünde, als „bereits voll empfundenen Begriffs, der sich nicht hinweg beweisen läßt“ beizulegen, möchte man bezweifeln, da „Erbsünde“ in eigentlicher Bedeutung nun einmal einen Sinn erst von der paulinischen Theologie an hat und von der durch diese vorausgesetzten metaphysischen Sündhaftigkeit hier wahrlich nicht die Rede sein kann. Damit hängt die Auffassung von Gen 18₁₆ ff. zusammen (Abraham betet für die Sünder von Sodom); daß in diesem Stück die Anschauung stecken soll, Gesamtschuld mache auch den Unschuldigen schuldig und reiße ihn ins Verderben, wie umgekehrt die Frömmigkeit des Einzelnen das Ganze retten kann, vermag ich nicht einzusehen. Es bewegen sich hinter dieser Erzählung keine dogmatisch metaphysischen Geheimnisse, sondern die simple Auffassung, daß die Leute von Sodom samt und sonders Frevler sind. — Am vollkommensten erfüllt Pr. die erste und wichtigste Aufgabe eines Kommentators, die Wort- und Sinnerklärung des Einzelnen. Was er unter Heranziehung der verwandten Sprachen für ein tiefer dringendes Verständnis des Hebräischen leistet, sichert seinem Werk in der Reihe ähnlicher Arbeiten einen hervorragenden Platz. Dazu ist auch das Eingehen auf die Rhythmik und ihre Verwendung in der Genesis zu rechnen, deren Ausnutzung für die Textkritik aber bedenklich bleibt.

Max Wiener-Stettin.

Eduard König, Das Deuteronomium, eingeleitet, übersetzt und erklärt. (Kommentar z. A. T., hrsg. von E. Sellin, Band III) Lpzg. A. Deichert, 1917.

König wandelt, wie auch sonst in seiner Pentateuch-Auffassung, in diesem Buche eigene Wege. Besonders tritt das in der wichtigsten der Einleitungsfragen, in derjenigen nach Art und Zeit der Entstehung des Deuteronomiums, zutage. Daß das Deuteronomium, bzw. sein ursprünglicher Bestand, zur Zeit des Königs Josia gelegentlich einer Tempelrenovation „aufgefunden“, will sagen, von prophetisch gesinnten Priestern unterschoben, als altes Gesetzbuch ausgegeben und einer von der Prophetenpartei erstrebten Kultusreform zu Grunde gelegt worden sei, dieser zumeist als „gesichertstes“ Ergebnis kritischer Bibelforschung hingenommenen Hypothese stellt K. eine andre entgegen: das Ur-Deuteronomium ist in der Nähe des Jahres 700 entstanden, zur Zeit Hiskias, wo zum erstenmal eine ernsthafte Kultusreform und zwar in Richtung auf die Zentralisation des Opferdienstes angestrebt worden sei. Diese aber fesselt offenbar das Hauptinteresse des Deuteronomikers. Sehen wir sie praktisch von Hiskia verwirklicht, der zuerst den Höhenkultus abgestellt hat, so spreche alles dafür, daß das Deuteronomium die Theorie zu jener Praxis ist. Entstanden sei es im Kreise der jerusalemischen Priesterschaft. Es den unbedingten Anhängern der Propheten zuzuschreiben, verbiete sich aus dem Widerspruch, der zwischen der prophetischen Verwerfung des Opfers und dem deuteronomischen Gesetz bestehe. Was aber in II Kg 22₈ mitgeteilt wird, daß „das Buch des Gesetzes“ von Hilkia gefunden sei, das beziehe sich wirklich

auf ein älteres Gesetzbuch, das gerade damals bei Gelegenheit der Tempelrenovation entdeckt worden sei. Von frommem Betrug ist hier keine Rede, sondern von dem tatsächlichen Fund dieses seit 80 Jahren versteckt gebliebenen Gesetzbuches, das während der halbhundertjährigen Regierung Manasses und anderer götzendienerischen Könige nicht zur Anwendung gekommen, von dem aber nicht jede Spur der Erinnerung in interessierten Kreisen, z. B. beim Priester Hilkia, verweht gewesen. Eine ins einzelne gehende Kritik dieser Hypothese K.s müssen wir uns versagen. In einem hat er unzweifelhaft Recht: die in der üblichen kritischen Ansicht dem Hilkia und der Prophetin Hulda zur Last gelegte Mystifizierung Josias, welche voraussetzt, daß die beiden und ihre Freunde in gläubigster Hingebung an den göttlichen Gesetzgeber und um dieser willen eine schwere Fälschung verübt, ist nicht übermäßig wahrscheinlich. Und umgekehrt, wenn — wie gar nicht zu bezweifeln — Hiskia wirklich mit der Reform begonnen hat, welche das Deuteronomium fordert, was in aller Welt soll diesen frommen König hierzu bewogen haben, wenn nicht die Wirksamkeit der kultisch religiösen Forderungen, die tatsächlich vom Deuteronomium erhoben werden? — Daß dieses freilich gerade zur Zeit Hiskias abgefaßt sei, erscheint nicht als bewiesen, sondern nur, daß zu seiner Zeit, etwa ein Jahrhundert vor Josia, solche Forderungen schon bekannt waren. Sie können aber längst vor dieser Zeit geltend gemacht worden sein. Jedenfalls hat K. das Verdienst, ein „feststehendes“ Fundament der Wissenschaft schwankend und für eine erneute Untersuchung reif gemacht zu haben. — Für die Literarkritik kommt im Deuteronomium bekanntlich der häufige Wechsel von Singular und Plural in der Anrede in Betracht. Mit vollem Recht wird der Versuch zurückgewiesen, singularische und pluralische Paralleltexte auszusondern. Wir wissen jetzt, daß anscheinend unmotiviertes Uebergehen von dem einen Numerus zum andern sich auch in assyrischen Texten findet; und die eigentümliche, ermahnende, häufig predigtartige Gestalt der deuteronomischen Rede drängt geradezu auf ein solches Schwanken. K.s Entscheidung in diesem Punkte entspricht der von ihm überhaupt geübten Vorsicht in Konjekturen. Diese bestärkt ihn auch in der Annahme, daß der vorliegende massoretische Text allen Uebersetzungen vorzuziehen ist. — In der Auslegung und psychologischen Motivierung der deuteronomischen Gesetze herrscht das Bestreben, sie möglichst aus der mit ihnen vorausgesetzten Höhe des sittlichen Standpunktes, weniger aus Beweggründen der Dämonenfurcht und ähnlichem zu erklären; vgl. besonders die Bemerkungen zu der Befreiung von der Kriegsdienstpflicht (Deuteronomium 20). In der Uebersetzung sucht K. äußerste Genauigkeit zu erreichen. Durch sie wird man für manche dabei unterlaufende Pedanterie entschädigt, die sich besonders in den poetischen Stücken geltend macht. Daß den sprachlichen und grammatischen Problemen mit tiefer Gründlichkeit nachgegangen wird, ist bei diesem Autor selbstverständlich.

Max Wiener-Stettin.

R. Kittel, Die Psalmen übers. u. erkl. von (Komm. z. A. T. hrsg. v. E. Sellin, Bd. XIII) Deichert, Lpzg. 1922, 3. u. 4. Aufl.

Ein Kommentarwerk über die Psalmen regt in noch höherem Maße als die Erklärung eines anderen biblischen Buches die Fragen nach dem Charakter der theologischen Wissenschaft an; denn an den Psalmen entzündet sich heute wie einst die andächtige Stimmung von Jude und Christ; und wo das eigene Leben mit seinen prinzipiellen Einstellungen und Wertsetzungen vorherrscht,

da wird es schwer halten, persönliche Ergriffenheit und eigene Religiosität derart auszuschalten oder auch nur einzudämmen, wie es eigentlich die Objektivität einer wissenschaftlichen Untersuchung verlangt. In jüngster Zeit ist uns in dem Werke von Heiler über „das Gebet“ das Muster eines sachlichen Verfahrens vorgelegt worden, bei welchem vor allem der Gegenstand in der ihm eigenen Bedeutung, der Gegenstand in seiner unmittelbaren Auswirkung auf die ihm von Haus aus zugehörige Welt zu Worte kommt, ohne daß darum sein Widerhall in einer fremden, doch sich zu ihm verständnisvoll einfühlend hinüber neigenden Seele unterdrückt wird. K. schreibt sein Werk als evangelischer Christ, der Studierenden und Geistlichen einen Dienst für Studium und Amt leisten will. Diesem Zweck blieb das Werk auch in der neuen Auflage treu, um außer der sorgsam, vorsichtigen Behandlung der philologischen Aufgabe dem religiösen Leben, dessen Offenbarung die Psalmen sind, seine nachdrückliche Aufmerksamkeit zu widmen. Zugrunde gelegt wird im wesentlichen der Text von des Verfassers *Biblia Hebraica*, dem gegenüber sich die Psalmenübersetzung freilich einer gewissen konservativeren, den überlieferten Bestand mehr schonenden Haltung befleißigt. Diese Stellungnahme beobachtet man auch in der Darstellung der rhythmischen Form der Gedichte und der Ausnützung des angenommenen Rhythmus für die Textherstellung. Kittels Einleitung widmet diesem Gegenstande wohl eingehende Beachtung, läßt sich aber auf die neuerdings von Sievers empfohlene Schallanalyse und Sprachmelodik nicht weiter ein. Der Versuch, den er in der Uebersetzung von Ps 1—39 macht, zur Charakterisierung der hebräischen Rhythmik die Zahl der betonten und der unbetonten Silben getreu wiederzugeben, hat ihn selber nicht zur Fortsetzung gereizt, und er begnügt sich im übrigen, die Anzahl der Hebungen am Rande zu vermerken.

Weit über eine bloße Erklärung und Würdigung der einzelnen Lieder hinaus führen die religionsgeschichtlichen Betrachtungen, die als Einleitung anhangsweise und gelegentlich als Exkurse neu beigegeben sind. Der Verfasser hat diese Skizzen zu dem Abriß einer Theologie der Psalmen ausgeweitet. Wo Theologie das Wort führt, da spricht sich natürlich eine bestimmte Religion, ja eine Konfession aus. Und gerade die Psalmen als unmittelbare Offenbarungen gewisser Typen von Frömmigkeit, die Psalmen, die Luther und seiner Kirche so teuer geworden sind, scheinen dazu herauszufordern, daß ihre religiöse Weise mit derjenigen ihres Beurteilers verglichen und bisweilen wohl auch nach dem Maße dieser — zensiert wird. Es mag unvermeidlich sein, wenn von der Sünde, dem Leid, der Vergeltung im Sinne der Psalmendichter gesprochen wird, daß dann die eigenen dogmatisch fundierten, differenten Anschauungen sich geltend machen, daß da ein hoher oder auch „noch nicht so hoher“ Standpunkt gekennzeichnet wird. Aber es leuchtet ein, daß mit dieser Weise der Betrachtung von einer bestimmten konfessionellen Warte her nicht das letzte Wort über den Eigenwert einer religiösen Erscheinung gesprochen ist, auch dann nicht, wenn der Betrachter ersichtlich von Liebe und Ehrfurcht für den Gegenstand erfüllt ist.

Max Wiener-Stettin.

R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn (Marcus & Webers Verlag) 1921.

Der bekannte Göttinger Gelehrte R. erklärt in seinem sehr geistvollen und anregenden Werke die manichäische Religion für iranisch und nimmt an, daß ihre Erlösungslehre, da sie viel Aehnlichkeit mit der der Mandäer hat,

wesentlich älteren persischen Lehren entnommen ist. Die Frage, ob das Judentum den Auferstehungsglauben und die religiöse Erlösungshoffnung der iranischen Religion verdankt, glaubt R. nun mit Sicherheit beantworten zu können. Diesen Glauben sowie die ältesten Vorstellungen von Christus, ferner dessen Bezeichnung als „Menschensohn“ und die Verbindung der Auferstehung dieses Menschensohnes mit dem Weltuntergang will er auf Grund der manichäischen Religion aus dem Iranischen erklären. Doch in meinem soeben erschienenen Werke: „Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums“, Gießen 1922, habe ich dargelegt, daß die wesentlichen Grundvorstellungen des Manichäismus, dessen Ursprungsland Babylonien ist, aus dem Mandäismus und Christentum geschöpft sind und die in ihm enthaltenen iranischen Anschauungen zum Teil durch mandäische bzw. christliche Vermittlung in den Manichäismus eingedrungen sind. Daneben sind in ihm besonders babylonische, jüdische, buddhistische und gnostische Bestandteile enthalten, so daß er den ausgesprochenen Charakter des Synkretismus trägt. Während Mani die entlehnten mandäischen Vorstellungen kaum geändert hat, hat er den aus dem Parsismus sowie auch einzelnen aus dem Christentum genommenen Begriffen einen andern Inhalt gegeben. Die Gestaltung heterogener kosmogonischer Mythen zu einem System ist das ureigenste Werk Manis. Ein iranisches Erlösungsmysterium gibt es nicht. Weder die Vorstellung vom „Menschensohn“ noch die vom falschen Messias läßt sich aus dem Iranischen ableiten. Unhaltbar ist Reitzensteins Hypothese, daß gerade das „Zarathustra-Fragment“ beweisen solle, daß die manichäische Erlösungslehre „im wesentlichen älteren persischen Lehren entnommen ist, die wir zum Teil bis in die Gathas zurückverfolgen können“. Das manichäische Erlösungsmysterium geht vielmehr auf das gnostische der Mandäer zurück.

Köln.

I. Scheftelowitz.

Professor I. Davidson - New York: בישיבת תלמידי. Budapest 1922. Separat-
abdruck aus dem Hazofeh. VI. Jg.

Der bewährte Bearbeiter alter Handschriften gibt uns unter obigem Titel ein größeres Fragment aus einem philosophischen Gedicht, das bisher ganz unbekannt war. Die Handschrift befindet sich im British Museum unter Or. 2586 B. Verfasser ist unbekannt. Bau und Anlage des Gedichtes zeigen Eigentümlichkeiten, die sich in ähnlichen Erzeugnissen nicht wiederfinden. Auch inhaltlich zeichnet sich dieses Fragment durch eine größere Mannigfaltigkeit des Stoffes aus. D. weist auch in seiner Einleitung darauf hin, daß manche Redensarten an Salomon ibn Gabirols Kether Malkuth erinnern. Es läßt sich indes eine Priorität nicht festsetzen, da derselbe Begriffskreis betreffs Weltanschauung und Sternensysteme der ganzen alten Kosmologie eigen ist. Was das Alter betrifft, weist D. darauf hin, daß die eingestreuten arabischen Anmerkungen, die übrigens nicht vom Verfasser selbst stammen, sondern von einem späteren Kopisten hinzugefügt wurden, auf ein recht hohes Alter schließen lassen.

D. hat in dankenswerter Weise den Text genau vokalisiert, mit einer Einleitung und mit den nötigsten Noten versehen.

M. G.

Die Grabschriften des alten Judenfriedhofes in Eisenstadt, bearbeitet von Dr. Bernhard Wachstein. Mit einer Studie: Die Entwicklung des jüdischen Grabsteines und die Denkmäler des Eisenstädter Friedhofes von Sándor Wolf. Mit 77 Abbildungen. Wien 1922. LXVIII Seiten Einleitung, 414 Seiten deutscher Text, 246 Seiten hebräischer Text.

Dem großen Werk über den Wiener Friedhof hat Wachstein in unermüdlicher Schaffenslust jetzt ein gleichwertiges über den Friedhof der Gemeinde Eisenstadt folgen lassen, die als Stätte jüdischer Gelehrsamkeit und religiösen Lebens altherühmt ist. Sie stand zur Wiener Gemeinde in engster verwandschaftlicher, geistiger und kommerzieller Beziehung, und Wachstein konnte schon bei seinen Wiener Studien einen Teil des Eisenstädter Materials mit verwerten. Das vorliegende Werk ist als erster Band einer Reihe von Eisenstädter Forschungen gedacht, die Sándor Wolf herausgeben und in denen er eine lückenlose kulturgeschichtliche Darstellung einer jüdischen Altgemeinde bieten will. Sándor Wolf selber steuert in diesem ersten Bande eine wertvolle gelehrte Studie über die Geschichte der jüdischen Grabdenkmäler bei, die von der ältesten Zeit an über die römische Epoche ins Mittelalter hineingreift und bis zum Beginn der Neuzeit reicht. Anschließend behandelt er die Eisenstädter Grabsteine nach ihren verschiedenen Stilperioden, die mit großem Verständnis für die feinen Unterschiede der äußeren Gestaltung künstlerisch gesichtet und gewertet werden. Die Inschriften selber sind von Wachstein herausgegeben. Die Edition erfolgte nach denselben Grundsätzen, auf denen sich das Wiener Werk aufbaut, und weist darum die gleichen glänzenden Vorzüge auf, die ich bei der ausführlichen Besprechung des ersteren in dieser Monatsschrift (Jahrgang 1915 und 1918) im Einzelnen dargelegt habe. Der deutsche Teil behandelt die Personalien der in den 1181 Nummern verzeichneten Toten. Den Glanzpunkt dieses Teiles bildet die meisterhafte Darstellung des Lebens, Wirkens und geistigen Schaffens des berühmtesten Eisenstädter Gelehrten, R. Meir b. Isaak; die Studie ist nach Form und Inhalt wieder ein vollendetes Muster Wachsteinscher Kunst. Der hebräische Teil gibt die Texte der Grabinschriften, die in den Anmerkungen nach ihrer Korrektheit und besonders nach ihrer sprachlichen Seite hin quellenmäßig und kritisch gewürdigt werden. Im Uebrigen sind die Eisenstädter Inschriften meist wohlthuend einfach; wo die damals beliebten Sprachkünsteleien auftauchen, lohnen die nicht immer gelösten Schwierigkeiten kaum ernstlicher wissenschaftlicher Vertiefung. Wachstein holt alles heraus, was nur möglich ist, und stellt mit seiner glänzenden Kombinationsgabe sowohl die sachlichen wie die persönlichen Beziehungen her. Mehrere treffliche Register gestatten eine leichte Benutzung des umfangreichen geschichtlichen Materials. — Zur Biographie des R. Meir b. Isaak bemerke ich, daß sich Novellen von ihm auch in dem Werke Minchath Cohen, Fürth 1741 finden. Der S. 83 als sein Schüler genannte Josef Asch ist tatsächlich identisch mit dem späteren Rabbiner von Dessau, der 1746—1755 das Landrabbinat dortselbst bekleidete, seines Amtes aber entsetzt wurde. Sein Sohn Abraham war Rabbi im Lehrhaus des Isaak Gans zu Celle und Verfasser des Werkes מראה אש, das nach seinem Tode durch seinen Sohn R. Moses Jakob Asch herausgegeben wurde, Berlin 1803 (bibl. Beschreibung bei Rosenthal-Roest Anhang Nr. 1254); das Buch bringt einige Hinweise auf Familienbeziehungen und enthält auch ein interessantes Pränumerantenverzeichnis. — Die Großeltern des Nr. 363 genannten Juda Oppenheim zum Krachbein finden sich bei Horowitz, Inschriften Nr. 1283 und 1833. —

Die Nr. 349a genannte Jutta Emmerich gehört wohl, dem hebräischen Text der Grabschrift nach zu schließen, zum Frankfurter Zweig dieser Familie. Bella Emmerich in Nr. 619 ist, wie die hebräische Grabschrift zeigt, die Tochter des Rabbi Wolf Emmerich, d. i. wohl des Wiener Sohnes von Marx Lion. — Die unter Nr. 982 und 1016 genannten Mitglieder der Familie Bunzlau sind Brüder, die Annahme Wachsteins hinsichtlich der Abstammung ihrer Mutter wird dadurch bestätigt. — Nr. 304 bringt Daten über den Nachfolger des R. Meir b. Isaak im Rabbinat, R. Benjamin Wolf b. Ahron. Ein Sohn dieses R. Wolf Eisenstadt, namens Jehuda, stand als Jüngling in Diensten des Loeb Warburg in Halberstadt, erkrank bei Quedlinburg am Freitag, 27. Tebeth (512) 1752 und wurde in Halberstadt am Donnerstag, den 4. Schebat begraben. — Nr. 568 Abraham Loeb Reitlinger mag wohl ein Enkel des in Nr. 349a genannten Abraham sein, der 1774 bereits verstorben war, so daß der Name wiederkehren konnte. — Hock erwähnt in den Prager Inschriften S. 258 Rebekka, Tochter des R. Kalman, des Rabbiners von Eisenstadt, die hochbetagt 1739 als Frau des Benjamin Poppers verstarb. Sie reicht in die Zeit zurück, die vor den im Inschriftenwerk behandelten Daten liegt. Aus dieser früheren Zeit stammen auch die aus Eisenstadt in die Welt hinausgezogenen Flüchtlinge, die das Schicksal ihrer Wiener Brüder (1670) teilten. Berlin nahm wie die Wiener Exulanten so auch solche aus Eisenstadt auf. Frau Simcha, Tochter des ermordeten Jehuda aus Eisenstadt, starb in Berlin am Freitag, den 10. Kislew (449) 1688. Ebenda Hendele, Tochter des Jakob aus Lackenbach, Frau des Aberle aus Bernau, von den Vertriebenen Oesterreichs aus Eisenstadt) am Sonntag, den 12. Tebeth (459) 1698. Ferner David b. Jechiel Michel von den Vertriebenen aus Eisenstadt und Wien am Sabbat den 24. Ijar (466, 1706; seine Kinder Zörel und Jechiel Michel verstarben in Berlin schon vor ihm. Frau Hanna, Tochter des Itzig aus Frankfurt an der Oder von den Vertriebenen Eisenstadts, Frau des Secharja Mendel b. R. Raphael, starb 1716 in Berlin. Eine angesehene Berliner Familie war die des Jehuda Jüdel b. Israel von den Vertriebenen Eisenstadts. Er war Armenvorsteher für die Berliner Gemeinde und für die Armen im heiligen Lande und starb Sonntag, den 27. Tammus (468) 1708, seine Frau Rebekka, Tochter des Isaak, am Sabbat, den 7. Nissan 1700. Seine Tochter Libusch war die Gattin des angesehenen Salomon Zebi Neumark, über dessen Haus und Abkömmlinge Landshuth, Toldoth Ansche haschem S. 64 berichtet; er war gleichfalls ein Eisenstädter Flüchtling. — So birgt die Geschichte der alten Gemeinde Eisenstadt noch manches Material, das der Veröffentlichung harret. Die harte Zeit, in der wir leben, wird freilich die Herausgabe solcher wissenschaftlicher Spezialwerke fast unmöglich machen. Es ist erstaunlich genug, daß sie noch das Erscheinen eines Werkes wie des vorliegenden gestattete, das auch in seiner äußeren Ausstattung, an Druck, Typen und Bildern nichts zu wünschen übrig läßt. Die außerordentlich hohen Kosten einer solchen Ausgabe verhindern von selber jeden materiellen Nutzen für die Herausgeber. Möchten sie wenigstens außer der wissenschaftlichen Anerkennung die Freude eines reichen Absatzes ihrer mühsamen und verdienstlichen Arbeit haben!

Freudenthal.

Zum gleichen Werk wird uns vom kunstgeschichtlichen Standpunkt geschrieben:

In dem vorliegenden Werke wird m. W. zum ersten Male eine durch Ausgabe zahlreicher Quellen belegte Zusammenstellung der wichtigsten Phasen

jüdischer Friedhofs- und Gräberkunst gegeben. Diese Arbeit ist überaus dankenswert und wird als wertvolle Grundlage für zukünftige Arbeiten auf diesem über die ersten Anfänge kaum hinausgekommenen Gebiete verwertbar sein. Bei der Zersplitterung des bisher auch von anderer Seite erforschten Materiales in technischen und jüdischen Zeitschriften kann es nicht verwundern, wenn der Verfasser in seinen Hypothesen und konkreten Angaben manches bereits bekannte unbeachtet läßt und so stellenweise zum Widerspruch herausfordert. Am auffallendsten erscheint, daß der Verfasser die weltbekannte Sarkophagform des Prager Friedhofes nicht würdigt und in dem Eisenstädter Stein (Nr. 89) und den formal verwandten des Wiener Friedhofes scheinbar die einzigen Vertreter dieses hochbeachtlichen Typus vermutet. Man könnte vielleicht annehmen, daß die von Wolff angegebenen, eine verkümmerte Form der Prager Sarkophage darstellenden Steine auf Prager Juden zurückzuführen sind, die im Exil gerne auf das heimische Vorbild zurückgreifen (Friedhof Remo in Krakau). Der Sarkophag ist übrigens auch in Lissa und Breslau vertreten. Auch die Angaben über Symbole (S. XXXI) ließen sich unschwer ergänzen¹.

W. unterzieht des weiteren 70 vortrefflich klar in Abbildungen dargestellte Grabsteine einer kunsthistorischen Kritik, die mit großem Fleiß und viel Mühe eine stilistische Einordnung anstrebt. Indessen ist diese vom Standpunkte des zünftigen Architekten nicht überall als einwandfrei anzusehen. So z. B. ist bei Nr. 81 das Kapital nicht als „toskanisch“ anzusprechen, sondern eher auf ein romanisches Würfelkapital zurückzuführen. Nr. 45 würde eher nach Gruppe V gehören, dagegen Abbildung 10 nach Gruppe IV. Auch die Zuweisung einzelner Stücke nach ihrem Stilgepräge erscheint nicht immer zweifelsfrei: Nr. 111 und 239 möchte man nicht dem Rokoko, sondern vielmehr dem Barock einordnen; dasselbe zeigen die Abbildungen 11 bis 13, wie denn überhaupt die stilistische Feststellung des Rokoko auch sonst Unklarheiten aufweist. Das vom Verfasser öfter gebrauchte „Rocaille“ müßte besser „Muschelwerk“ heißen. Ueberhaupt liegt die Bedeutung des Friedhofes mehr in seinen Steinen barocken Gepräges². Auch ist, wie in anderen jüdischen Friedhöfen, dem Kenner deutlich wahrnehmbar, daß einzelne Steine wahre Kunstwerke darstellen, herrührend von Steinmetzen, die zweifelsohne vorher an jesuitisch-barocken Altären und sonstigen Architekturdetails meisterhaft geschult wurden³ (s. Nr. 122, 126 und besonders 243). Die Dekadenz in Dekor und Technik bei anderen Steinen läßt vielfach den Schluß zu, daß hier wohl minder geschulte jüdische Steinmetzen, die Vorbilder plump nachahmend, tätig waren; die Inschriften waren ohnehin wohl ausschließlich ihnen überlassen. Es wäre ferner sehr wertvoll gewesen, dort, wo Form und Dekor eine auffallende Gleichheit aufweisen, auch die Schriftzeichen zu vergleichen, um einen sicheren Schluß über die Urheberschaft des gleichen Meisters ziehen zu können. Dies scheint für Gruppe VI — mit Ausnahme von Nr. 81 — sowie für Abbildung 5 und Nr. 1119 zuzutreffen. — Gerne hätte man auch von dem

¹ Geknickte Blumen und Kerzen usw.; diese vielfach auf den Friedhöfen des Ostens; eine Arbeit hierüber habe ich in Vorbereitung.

² Vgl. die prächtigen Rokokosteine in Grotte und Cohn: Friedhof in Krotoschin (Denkmalspflege, preuß. Minist. Ztschr., 1919, Nr. 8).

³ Ebenso Friedhof Breslau-Claassenstraße, dessen Denkmäler von mir zurzeit aufgenommen und demnächst veröffentlicht werden.

gelehrten Verfasser mehr über den Duktus der Inschriften vernommen; so z. B. von der eigenartigen Beschriftung zu Nr. 247, die mehr „handschriftlich“ als tektonisch anzusehen ist und mir wiederholt bei alten Grabsteinen auffiel. Die bei Nr. 522 (S. XXXVI) erwähnte „Schrift mit Punktverzierung“ kann einem vielleicht durchreisenden ostjüdischen Gesellen zugeschrieben werden¹. — Sehr beachtlich ist das Fehlen erhabener Inschriften, die den jüdischen und christlichen Steinen an anderen Orten eine ungleich monumentalere Wirkung sichern, als die in Eisenstadt vertieft benutzten².

Wenn die ausgezeichnete Abhandlung W.s dazu anregen wird, in dieser Weise auch andere alte Friedhöfe zu erforschen, so bedeutet die Veröffentlichung eine für die jüdische Kunstforschung hochbedeutsame Tat. Man kann den weiteren Arbeiten des Verfassers mit großem Interesse entgegensehen.

Breslau.

Prof. Dr. ing. Grotte.

Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik. Ein theol. Vortrag. Deichert, Lpzg. 1921.

S. gibt eine knappe, aber durch die beigefügten aufhellenden Zitate und entscheidenden Quellenbelege sehr lehrreiche Uebersicht über einzelne Erscheinungen der Mystik des 17. Jahrhunderts, um durch deren Analyse zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Mystik beizutragen. Im historischen Teil fesselt besonders, was über die „emblematische Mystik“ gesagt wird, welche von einem symbolisch aufgefaßten Gegenstand ausgehend nicht eigentlich ein in der Seele eingesenktes Erlebnis spiegelt, sondern die an jenes Symbol sich rankenden Gedanken und Empfindungen weiterspinnt, von der seelischen Wirklichkeit loslöst und gleichsam verselbständigt. Sehr gut wird diese mystische Spekulation in den Zusammenhang mit gewissen Dichtungsarten gerückt, treffend auch darauf aufmerksam gemacht, wie gerade in diesem Kreise das „Erleben“ in traditionelle Stilfiguren und Formen eingespannt ist, wie insbesondere der Einfluß des Hohenliedes inhaltlich wie formell gewisse Mystiker führt. Von hier aus, von den Beziehungen zwischen unechter Mystik und dem poetischen Geist, wo S. auf den Expressionismus hinweist, hätte es vielleicht nahe gelegen, auch auf echte mystische Motive nichtreligiöser Färbung in moderner Dichtung einzugehen. Der Verfasser richtet dieses Problem auf breiterer Grundlage auf, indem er die Frage diskutiert, wie weit überhaupt der mystische Urtrieb im Menschen, das Streben, über die Zwiespältigkeit des seelischen Seins zur Einheit vorzudringen, vor allem religiösen Denken und Fühlen wirksam sei. Im Verfolg dieses Themas wird das Verhältnis zwischen Mystik und Sexualität berührt.

Stettin.

Max Wiener.

Bücherschau und Zeitschriftenschau mußten aus technischen Gründen zurückgestellt werden.

¹ Siehe Grotte: Synagogentypen usw., Berlin 1915.

² Vgl. Grotte: Biedermeier-Grabmäler der Ostmark und ihre Beschriftung, Berlin 1916; ebenso: Grotte: Evangelische Friedhöfe in Lissa; Denkmalspflege 1922, Nr. 11.

Protokoll

der Versammlung zur Feier des 20 jährigen Jubiläums der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 2. November 1922, abends 8 Uhr in der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin N., Artilleriestraße 14.

Professor Sobernheim eröffnet die Sitzung um 8½ Uhr. Er begrüßt die Anwesenden und dankt ihnen für ihr so zahlreiches Erscheinen. Er gedachte zuerst der Verdienste der Gründer der Gesellschaft, die sich die Aufgabe gestellt hatten, die Wissenschaft des Judentums durch wissenschaftliche Veröffentlichungen, durch Gewährung von Jahresstipendien an jüdische Gelehrte und durch Schaffung und Unterstützung von Lehrstühlen an jüdischen wissenschaftlichen Lehranstalten zu fördern. Es sind von ihnen noch am Leben die Herren: Professor Baneth-Berlin, Rabbiner Professor Dr. Bloch-Berlin, Oberkirchenrat Dr. Kroner-Stuttgart, Rabbiner Dr. Lucas-Glogau, Geh. Oberregierungsrat Dr. Mayer-Karlsruhe, Professor Dr. Schwarz-Wien, Professor D. Simonsen-Kopenhagen, Rabbiner Dr. Weisse-Berlin. Leider ist niemand von ihnen anwesend. Von den Berliner Herren ist Herr Professor Baneth durch Krankheit, Herr Rabbiner Dr. Weisse infolge einer Reise verhindert. Zu Ehren der verstorbenen Gründer erheben sich die Anwesenden von den Plätzen.

Der erste Vorsitzende nach der Gründung der Gesellschaft war Professor Dr. Martin Philippon. Er erwies sich als echter Sohn seines Vaters und war der geborene Führer unserer wissenschaftlichen Bestrebungen; er war hierzu nicht bloß durch eine seltene Fülle geistiger Gaben befähigt, sondern ebenso berufen durch die Lauterkeit und Sachlichkeit seiner Gesinnung, durch Vornehmheit und Hobeit seiner Denkungsart, wie nicht minder durch eine sich durchsetzende Energie. Für uns vielleicht das wichtigste Unternehmen, das unter seiner Leitung beschlossen wurde, und das ihm sehr am Herzen lag, war der „Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums“. Die „Neueste Geschichte des Jüdischen Volkes“, die in 3 Bänden erschienen ist, hat er dafür geschrieben. Der erste Band dieses Werkes war vollkommen vergriffen und ist jetzt von Herrn Rabbiner Dr. Rieger-Braunschweig in neuer Bearbeitung erschienen.

Nach seinem Tode übernahm Rabbiner Professor Dr. Guttman-Breslau den ersten Vorsitz, dessen Stellvertretung er seit der Gründung der Gesellschaft innehatte. Seiner opferfreudigen, unermüdlichen, schöpferischen und geistvollen Tätigkeit ist ihr innerer Aufschwung und damit auch ihr äußerer Erfolg zu danken. Nach seinem Tode, in schwierigen Zeiten, übernahm Professor Sobernheim den Vorsitz. Er ergreift gern die Gelegenheit, um seinen Mitarbeitern auf wissenschaftlichem Gebiete, dem greisen Vizepräsidenten Bloch, sowie den Herren Baeck, Elbogen, Guttman, Heinemann, Mittwoch, Rabin, Porges und Winter herzlich für ihre Hilfe zu danken.

Neben der wissenschaftlichen Tätigkeit gehöre zur wirksamen Leitung eines Vereins in heutiger Zeit in größerem Umfange als früher Geschäftstüchtigkeit. Nur durch den bewährten Rat und die hingebende Mitarbeit des Vorstandsmitgliedes Karger, sowie die Umsicht des Verlegers der Gesellschaft, Herrn Dr. Felix Kauffmann in Frankfurt a. M., und die hingebende Arbeit der Sekretärin der Gesellschaft, Fräulein Nathan, ist es möglich, die Gesellschaft weiter zu erhalten und zu fruchtbringender Arbeit zu bringen.

Er dankt sodann denjenigen, die der Gesellschaft aus Anlaß ihres Jubiläums Unterstützung gewährten: Der Auerbach-Loge, Berlin, den Herren Max Böhm-Berlin, Henry Rothschild-Frankfurt a. M., Direktor Sobernheim-Berlin, Ottomar E. Strauß-Köln a. Rh. Außerdem wurden ihr noch von verschiedenen Seiten Beihilfen zugesagt.

An die einführende Rede des Vorsitzenden schloß sich ein mit großem Beifall aufgenommener Vortrag von Herrn Rabbiner Dr. Baeck über „Die Wissenschaft vom Judentum“, der demnächst in der MGWJ. abgedruckt werden wird.

Der Vorsitzende dankte Herrn Dr. Baeck für seine außerordentlich anregenden und gehaltvollen Ausführungen und schließt die Festsitzung um 10 Uhr.

gez. Sobernheim.

Gesamtverzeichnis für Jahrgang 66.

Hergestellt von Rabbiner A. Posner in Wien.

I. Verzeichnis der Mitarbeiter.

Abeles, A.: Der Bürge nach biblischem Recht 279. — **Benedikt, C.:** Bespr. von Bloch, Erinnerungen 165. — **Cohn, Willy,** Bespr. von Kautsky, Rasse und Judentum 75; Bismarck und die Juden 162. — **Elbogen, I.:** Ein hundert-jähriger Gedenktag unserer Wissenschaft 89. — **Fischer, J.:** Ein neues Dokument zur Geschichte der Judenvertreibung aus Schlesien im Jahre 1453 299. — **Freudenthal:** Bespr. von Wachstein, Grabschriften in Eisenstadt 320. — **Freund, L.:** Bespr. von S. Rubin, Das talmudische Recht 74. — **Funk, S.:** Der Prozeß der Familie des Rabbi Chanina ben Teradjon im Lichte der römischen Rechtspraxis 155. — **Goldstein, J.:** Bespr. von Heinemann, Zeitfragen 69. — **Groß:** Zu „Rochade und Notation bei Ibn Ezra“ 159. — **Grotte, Alfred:** Eine neue Hypothese über den Ursprung des Magén David 1; Bespr. von Hildenbrand, Judenbad zu Speier 241; Zu Wachsteins Grabschriften 321. — **Guttmann, M.:** Bespr. von J. Horowitz, Untersuchungen 71.; Jahrbuch der JLG. XIV 160; S. Kaatz, Mündl. Lehre 238; Wise, Case of the Jewish People 243. — **Heinemann, I.:** Bespr. v. Jahrbuch der LV. 1921/22 65; Baeck, Wesen des Judentums 67; Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien 169, 268; Bespr. von Hauck, Urchristentum; Leopoldt, Jesus und die Frauen 239. — **Jacob, B.:** Mose am Dornbusch 11, 116, 180. — **Kassel, Karl:** Zwei Schriftstücke zur Geschichte der Aerzte und Apotheker in Fürth 233. — **Kurrein, V.:** Kartenspiel und Spielkarten im jüdischen Schrifttume 203. — **Laubert, M.:** Die jüdische Militärflicht in der Provinz Posen 211. — **Lewkowitz, A.:** Zur Religionsphilosophie der Gegenwart 97, 249. — **Loevinson, E.:** Zur Geschichte der Juden in Terracina 149. — **Marmorstein, A.:** Die Einleitung zu David ben Merwans Religionsphilosophie wiedergefunden 48. — **Marx, Al.:** Zu F. Groß' Artikel „Rochade und Notation bei Ibn Ezra“ 159. — **Mieses:** Zur hebräischen Sprachforschung 305. — **Neuburger, M.:** Bespr. von Münz, Die jüdischen Aerzte; Kroner, Zur Terminologie der arabischen Medizin 243. — **Neufeld, S.:** Bespr. von Kahn, Die Juden 66; Schultze-Galléra, Die Juden zu Halle 162. — **Posner, A.:** Bespr. von Klein, Corpus inscr. 70; Berichtigung 160; Die „Kochkiste“ der Juden bei Juvenal 230; Bespr. von Breuer, Buch der Richter 237. — **Scheffelowitz, I.:** Bespr. von Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 318. — **Schiff, H.:** Bespr. von Brod, Heidentum 235. — **Schlesinger, A.:** Bespr. von Archiv für Religionspsychologie, I., II., III. 66. — **Spanier, A.:** Die Gottesbezeichnungen המקום והוא והקדוש ברוך הוא in der früh-talmudischen Literatur 309. — **Staerk, W.:** Zwei alte jüdische Beschreibungsformeln 200; Die Purim-Komödie מברית יוסף 294. — **Vorwahl, H.:** Das Hakenkreuz 9. — **Wiener, M.:** Bespr. von Micha Josef ben Gorion, Die Sagen der Juden III: 69; König, Das Deuteronomium 316; Kittel, Die Psalmen 317; Seeberg, Zur Frage der Mystik 323. — **Wiesner, L.:** Kindersegen und Kinderlosigkeit im altrabbinischen Schrifttume 34, 138.

2. Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Baeck: Das Wesen des Judentums 67. — **Bamberger, Dr. S.:** זמרות לליל שבת, die häuslichen Gesänge für Freitag Abend, übersetzt und mit Erklärungen versehen 76. — **Blanckenhorn, M.:** Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nordafrikas 2: 77; 3: 144. — **Beer, G.:** Die Bedeutung des Arierturns für die israelitisch-jüdische Kultur 166. — **Bloem, W.:** Brüderlichkeit 166. — **Bloch, Joseph S.:** Erinnerungen aus meinem Leben 165. — **Brod, M.:** Heidentum, Christentum, Judentum, ein Bekenntnisbuch 235. — **Breuer, R.:** Das Buch der Richter, übersetzt und erläutert 237. — **Davidson, J.:** פיוטים 319. — **Ebrard:** Festgabe für Fr. Cl. — zur Vollendung seines 70. Lebensjahres 77. — **Fischer, Ph.:** A talmudról, a talmud ellenségeinek és nem ellenségeinek, s égyeb dolgozatok 166. — **Friedländer, M.:** Die jüdische Religion 244. — **Fritzsche, R. A.:** Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung 166. — **Funk, S.:** Talmudproben, 2. Auflage 77. — **Goldberger, J.:** Chacham Cebi Budán 166. — **Grünberg, S.:** Zum Ursprung des Magén David 244. — **Grunwald, M.:** Monistische Märchen 77. — **Grünwald:** ספרי הברכות 77. — **Gunkel, H.:**

Ein Vorläufer Jesu 77; Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst I: Geschichten von Elisa 244. — **Hauck, F.:** Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld 239. — **Heinemann, I.:** Zeitfragen im Lichte jüdischer Lebensanschauungen 69. — **Hertlein, Ed.:** Was wissen wir von Jesus? 166. — **Hildenbrand:** Das romanische Judenbad im alten Synagogenhofe zu Speier 241. — **Horodetzky:** ספרי משניות מר' נחמן מברצלוב; ספר שנהי' הבטשש 245. — **Horovitz, J.:** Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen 71. — **Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur** 1921/22: 65. — **Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft** XIV, 1921: 160. — **Jochlinger, O.:** Bismarck und die Juden 162. — **Kaatz, S.:** Die mündliche Lehre und ihr Dogma I 238. — **Kahn, F.:** Die Juden als Rasse und Kulturvolk 66. — **Kautsky, K.:** Rasse und Judentum 75. — **Kittel, R.:** Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft 77; Die Psalmen übers. und erkl. 317. — **Klein, S.:** Jüdisch-palästinisches corpus inscriptionum 70. — **Koigen, David:** Der moralische Gott 244. — **Koenig, E.:** Theologie des Alten Testaments 77; Die moderne Babylonisierung 166; Das Deuteronomium, eingeleitet, übersetzt und erklärt 316. — **Kroner, H.:** Zur Terminologie der arabischen Medizin und zu ihrem zeitgenössischen hebräischen Ausdrücke 243. — **Lazarus, L.:** Zur Charakteristik der talmudischen Ethik 77. — **Leipoldt, J.:** Jesus und die Frauen 239. — **Melamed, R. H.:** The targum to Canticles according to 6 Yemen Mss. 78. — **Messel, N.:** Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch 167. — **Micha, Josef ben Gorion:** Die Sagen der Juden. 3. Bd. Die 12 Stämme 69. — **Modona, A.:** La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto nell' età ellenistica e romana 167. — **Münz, J.:** Die jüdischen Aerzte im Mittelalter 242. — **Oppenheimer, Fr.:** Die Judenstatistik des preußischen Kriegsministeriums 167. — **Proeksch:** Die Genesis übersetzt und erklärt 315. — Die jüdische Religion in Gegenwart und Zukunft. Offene Worte an meine Religionsgenossen von Ne'man 78; Archiv für Religionspsychologie I, 1914. II./III, 1921: 66. — **Rahidowitz:** ספר המרט 167. — **Rubin, S.:** Das talmudische Recht auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung mit dem römischen verglichen und dargestellt. T. 1: 74. — **Reitzenstein, R.:** Das iranische Erlösungsmysterium 318. — **Schlesinger, A.:** Einführung in den Zionismus 78. — **Schultze-Gallera, S.:** Die Juden zu Halle im Mittelalter 162. — **Seeberg, E.:** Zur Frage der Mystik 323. — **Seligmann, C.:** Geschichte der jüdischen Reformbewegung 245. — **Sellin, Ed.:** Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart 78. — **Subnitzki, J.:** Das jüdische Problem in Palästina 78. — **Tänzer, P.:** Die Rechtsgeschichte der Juden in Württemberg 1806—1828 167. — **Wachstein, B.:** Die Grabschriften des alten Judenfriedhofs in Eisenstadt 320. — **Wise, St.:** The Case of the Jewish People 243. — **Wolff, B.:** Das Buch Esther 78. — **Wolff, L.:** זכרון אבני Grabsteininschriften hebräisch und deutsch 78. — Warum gingen wir zum ersten Zionistenkongreß 245. — **Zoller, J.:** Letture Ebraische 167. —

3. Namen- und Sachverzeichnis.

Aberglaube 14, 200 ff. Abraham-Abram 184. Achbariten 55. Agada 54. Ajlonith 35. Akiba, R. 143. Akzessorietät 282. Alexandrinische Juden 14. Allah 121. Allegoristik 274 f., 276. Alphabet 10, 11. Altneuschule (Prag) 2. Amramiten 55. Amtsstil 189. Amtstätigkeit 189. Anruf 17, 18. Anthropomorphismus 190. Antisemitisch 9, 226. Apokryphen 175⁶, 176. Atheismus 156¹. Atheisten 156. Augustus (Kaiser) 144. Autorität 26. Babylonisch 9—11. Barähima 55. Basileomorphismus 190. Beermann von Limburg 255. Bendavid 91. Bergson 253 ff. Beruria 157. Beschwörung 200 ff. Biologie 250—255. Bittgebete 45. Blutrache 291. Bürge, Bürgschaft 279—290. Bundesschließung (am Sinai) 292. Bußvertrag 290. Chanina ben Teradjon 155 ff. Cheops-Pyramide 4, 6, 7. Christen 51 f., 279². Christentum 56. Cicero 269¹, 278⁷. Darwin, Darwinismus 249—253. David ben Merwan 48 ff. Davidsschild 1 ff., 33. Dekalog 34. Dionysos 273. Djubhai 53, 55. Dornbusch 11 ff. Dreizahl 21, 30. Drückeberger 214. Durkati 138. Ehe 34 ff., 41. Ehebruch 44 f. Ehelosigkeit 41 ff. Ehrfurcht im Judentum 114. Ekstase 173 ff. El 193. Elijahu 158. Elohim 181 ff. Erubspeise 46¹. Erziehungsinstitut (Zunz) 215. Funuch 138 f., 143. Evangelien 163 ff., 268 ff.

Faustpfand 282¹. Feuer 3. Fortpflanzung 34 ff. Frankfurt a. M. 295. Friedländer, David 91. Frömmigkeit 174, 179, 276. Fürth 233.

Galilaea 2. Gans, Eduard 93. Geheimnis (symbolisch) 7. Geist Gottes 173 ff. Geistesbegriff 268 ff. Gelöbnisse 206, 208. Gelübde 27¹, 147. Germanische Rechtslehre 282. Gestellungsbürgschaft 289. Ghetto (in Rom) 154. Glaube 106 ff. Gleichberechtigung 227. Gott 133 ff., 259 f., 268, 274, 276, 291 f., 309. Gotteserkenntnis 181. Gottesnamen 11. Gottesoffenbarung 181. Gottvertrauen 25. Gregor I. 149.

Hachnassath Kallah 35. Hafter 282, 285. Hakenkreuz 1, 9—11. Halbmond 1. Hammer (Thors) 11. Hanna 141/2, 145/6. Hashim 53, 55. Heilig (im Griechischen) 179, 269. Heiliger Geist 169 ff., 175 ff. Heiligkeit 170 ff., 259. Heine 90. Hexagramm 2, 3, 6, 8. Hierodulen 170. Hochzeitsstein 2. Homer 283 f., 290. Honig 23². Hostienschandung 299 ff. Hypothek 285.

Ibn Esra 158 f. Ibsan 145. Ich 253 ff., 258, 267. Idee 260, 266. Ijvh 183 ff., 186. Immediatkommission 224. Individuell 263. Inspirationslehre 268, 271/2, 274. Instinkt 256. Intelligenz 256, 259. Intuition 257—259. Israelitisches Recht 279 ff.

Jajnavalkya 267. Jesus 51. Jithro 16 ff. Johannes von Capistrano 299. Josephsgeschichte 294. Josephus 14, 36, 156. Jost 90. Josua 143². Judenreglement (Posen) 216, 224. Judenordnung 219—23, 226. Judenrecht (Nürnberg) 233. Judentum 110, 112 ff., 114, 250 ff. Jüdisch-deutsche Literatur 295 ff. Jungfräulichkeit 277. Juvenal 230.

Kabbalistische Hinweise 8, 9. Kabbalistische Spielerei 4. Kartenspiel 203 ff., 206/7. Kastration 36. Kategorien 260. Kethuba 36, 37. Kinderlosigkeit 138—144. Kindersegen 39 ff., 43 ff., 144. Kochkiste 230. Kodex Hammurapi 280. Koran 54. Kreuz 1. Kultur 260, 266.

Lea 141. Leben 28. Lemech 38 f. Leviratsehe 139. Liebeszauber 200 f. Löw Ginsburg 295. Logos 275.

Märtyrertod 49. Magén David 1—8. Magenwasser 233 f. Magisch 14. Mann (als Ideal) 125. Markus, Ludwig 90, 92. Materialismus 255. Meir 157/8. Metz 295. Micha 6/7 91. Midjan 137. Militärpflicht (Posen) 211 ff. Mindestzahl der Kinder 38. Milch 23². Mirjam 39. Monatsschrift 97. Moralen 107 ff. Mose (am Dornbusch) 11 ff. Mysten 273, 276, 279. Mysterien 272. Mythos 100.

Nachkommenschaft 192. Name 14 ff., 27, 32, 118—128., 185 ff., 195 f., 197. Naturalismus (bei Nietzsche) 115. Naturmacht 19. Naturalisierte Israeliten 217, 219/20. Neapel 150, 153/4. Nebenumstände (in der Erzählung des Pentateuch) 189¹. Neunmalheilig 314. Nicht-Ich 258. Nietzsche 98 ff. Nihilismus 109, 115, 249. Notation (bei Ibn Esra) 158 f. Nürnberg 233.

Offiziersstellen 219/20.

Palladins 157. Parallelismus 255. Parsismus 174. Pentagramm 3/4. Penina 142, 145/6. Pentateuch 270 ff. Persönlichkeit (Gott als —) 135. Philon 179 f., 270, 272 ff., 310². Pius II. 150. Pharao 24 ff., 36 ff. Pneuma 269 ff. Primitive Religionsstufe 133. Privatrache 290. Propheten 173⁸, 177. Prophetenamnt 31. Purim-Komödie 294. Pythia 271, 274.

Qedeschen 170⁴. Quellenscheidung 14 ff., 136 f., 185, 190, 200.

Rabbinische Lehre 34. Rachel 140/1. Raschi 94. Realismus 252. Rebekka 141. Rechtspraxis (römische) 155. Rechtstitel 22. Rechtsvergleichung 279/80. Rekruten-Schutzgeld 211 f., 222, 229/30. Religionsphilosophie der Gegenwart 97 ff. Religiosität 263 ff., 267. Rimos 150. Ritualismus 97. Ritualvorschriften 217. Rochade bei Ibn Esra 158 f. Römisches Recht 281.

Saadja 49, 53, 55, 57. Sabbatfeier 225, 232. Sagaraktisurias (Kassiterkönig) 283. Salomonischer Tempel 8. Samaritaner 50/1, 54. Sara (Sarai) 140, 184. Sarazenen 150. Schach 205. Schaddaj 182 ff. Schechanzib 139. Schechina 178³. Scheidung 40 f. Schlesien (Juden —) 299. Schopenhauer 99 ff. Schudt 295. Schuldknechtschaft 285. Schutzjuden 217/20, 225. Schwören 148. Schwarz 191, 196/7. Seele 254. Selbstbürgschaft 287. Selbsterhaltung 102, 106, 114. Selbstverpfändung 285. Seraphim 20. Siegel Salomons 3/4. Sohn Gottes 275. Sonne 10. Sponsio 289. Staatsbürgerrecht 214 ff. Statistik 93. Sterben der Kinder 144—148. Sumerisch 10. Symbole des Judentums 1 ff., 10, 40, 101. Synagoge 231. Synagogenbau 1.

Tacitus 156. Talion 290/1. Talmudismus 97. Targum 174. Terracina (Juden in —) 149 ff., 314 f. Tertullian 158. Th'hilla 120 f., 199. Tod 28, 264. Tragödie 100 f. Traumdeutungen 47. Trokati 138. Tumtum 143².

Unfruchtbar (im Midrasch) 139. Unsterblichkeit 264/5.

Vadimonium 289. Variation 251. Vater 278. Vergeiselung 285, 289.

Wahrhaftigkeit 99. Wahrheit 103 ff., 115, 267. Waisenkinder 144.

Wasser 3. Wassers schöpfen 177. Wehrpflicht 230. Welt 253 ff. Weltall 4. Weltlauf 250. Wien 300. Wille 106, 115, 235, 261. Wolf, Immanuel 92, 95, 96. Würfelspiel 204, 207. Wunder 28, 29, 31.

Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums 89 ff. Zeugung (geschlechtliche) 271, 274. Zitationsvadium 288. Zivilversorgung 230. Zunz 90, 93, 94/96. Zwölftafelgesetz 284.

ἀρετή 269, 310, 314. ἀρετή 156/7. γέννη 291. δεισιπύγεια 286. ἐπιτήρησις 289, 292². πίστις 292. πορνείον 156/7. ὑποθήκη 286.

.187/8 אבני שבטים .309 אהיה .132 אהיה .129 אהיה .12 אהיה .12 אבני
.309 ff. בני התעורבות .284 ff. נבירה .175² המקום הקדוש ברוך הוא .309 ff.
.291 זכר וזרה .126 זנב .308/9 טוב .118 ידע .197 לתיקונו .148 מטה .291
.307 מכירת יוסף .294 ff. מכאן .17 מקפח .147 משפחה .291 נבואה .175² סלעם .307
.284 ff. ס' היחוד .49 ספר הישר .296 עבר .231¹ ערים .49 ערב .284 ff.
ערבון .286 ערפים .307 פנים .19 פקר .12 צרעת .291 קדש .314 קדש .269, 307
.204 קדיש השם .171 f. קהלת יעקב .297 קופה .232 קטוע (רוח) .138 קלפים .204
.181, 194 ראה .194 רוח .173 ff., 268 ff. רוחא .270 רוח ה' .173 ff. רע .118 שרי .181, 194
.306 שטר .306 שכינה .309 שמים .309 שם .116—128 שפרה .47 שר .306
תהלה .118 תלה .308

Protokolle der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 81, 82, 83, 247, 323. — Geschäftsbericht für 1921 83. — Bekanntmachungen 88, 168, 248, 332.

Einladung

zur

ordentlichen Mitglieder-Versammlung

der

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Mittwoch, dem 7. Februar 1923, abends 6 Uhr,
in der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums,
Berlin N., Artilleriestraße 14, II.

Tagessordnung:

1. Jahresbericht
2. Kassenbericht und Entlastung
3. Festsetzung des Mitgliederbeitrages
4. Wahl des Ausschusses
5. Verschiedenes

Sobernheim, Vorsitzender.

LIBRARY MAR 26 1971

DS Monatsschrift für Geschichte
101 und Wissenschaft des
M6 Judentums
Jg.66

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
